محمد صالح أيوب

الدور الاجتماعي والسياسي

للشيخ عبد الحق الترجمي

في دار وداي - شاد (1853 - 1917م)







الدور الاجتماعي والسياسي

للشيخ عبد الحق الترجمي

في دار وداي . تشاد (1853 - 1917م)

يهدف هذا الكتاب إلى توضيح أثر الحضارة الإِسلامية على النّظم الاجتماعية (السياسية، الاقتصادية، الدينية) حول حوض تشاد عامة، ودار وداي خاصة، حيث برزت قيادات دينية، لها دورها في القضايا الاجتماعية والسياسية مع التركيز على الدور السياسي والاجتماعي الذي قامت به الجماعات الإصلاحية في دار وداي بقيادة الشيخ عبد الحق الترجمي، الذي مثّل قيادة إصلاحية، فوضع الأُسس التي يرى أنها تخرج شعبه من الوضع السياسي والاجتماعي الذي وصلت اليه سلطنة وداي في صراعها الداخلي والخارجي، منطلقاً من الأرضية الاجتماعية والدينية والسياسية حيث استخدم المخزون الثقافي الديني من أجل إبراز قضية سياسية اجتماعية هي التعايش السّلمي بين أهل الأديان حتى في أصعب الظروف. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى تحليل مضمون رسالة الاتصال التي كتبها الشيخ عبد الحق الترجمي بعنوان «تبصرة الحيران من هول فتن الزمان» لبيان المواقف والاتجاهات الرئيسية التي كانت محلّ نقاش وصراع بين الجماعات الدينية والسياسية، وأثر الشيخ في الوضع السياسي والاجتماعي لدار وداي.


ISBN 9959-28-010-1



جمعية الدعوة الإسلامية العالمية



الدور الاجتماعي والسياسي

للشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي

محمد صالح أيوب

الدور الاجتماعي والسياسي

للشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي

في دار وداي ـ شاد (1853 ـ 1917م)



جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

الطبعـة الأولـى

1369 من وفـاة الرسـول ﷺ (2001 افرنجي)

رقم الإيداع المحلي: 3959/ 2001 دار الكتب الوطنية بنغازي

رقم الإيداع الدولي: ردمـك 1 - 010 - 28 - ISBN 9959



جمعيـة الدعـوة الإسـلاميـة العالميـة

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

الإهداء

إلى الباحثين بجدٍّ ومثابرة

عن المخزون الثقافي والاجتماعي باللغة العربية

حول بحيرة شاد،

من أجل الانطلاق منه

واستعادة الهوية الثقافية للمجتمع الشادي..

الشكر والتقدير

أقدِّم شكري وتقديري إِلى المؤسّسات العلمية ومراكز الأبحاث والمعاهد والجامعات والمكتبات ومن يقومون بتسييرها، لما قدموه إليَّ من عون لولاه لما ظهر هذا العمل بالشكل الذي عليه الآن.

وأخصّ بالشكر الأستاذ الدكتور (بروفسور) علي أَحمد بابكر مدير جامعة أم درمان الإِسلامية ونائبه الدكتور أَحمد علي الأزرق على ما لقيت منهما من مساندة ودعم ومؤازرة لا لشخصي فقط ولكن لجميع الرَّاغبين في العلم من أبناء إفريقيا والعالم الإِسلامي، والسادة الأساتذة والإداريين والعاملين بجامعة أم درمان الإِسلامية خاصة كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية قسم علم الاجتماع على رأسهم عميد الكلية الدكتور/ محمود حسن أَحمد الذي ما فتىء، يشد من أزري ويسدِّد في خطاي لكي يرى هذا العمل النور، ولعمادة الطلاّب بقيادة الدكتور/ يوسف سليمان الطاهر جزيل الثناء، كما أزجي الشكر الجزيل لأستاذي الدكتور محمّد عبد اللّه مصطفى النقرابي الذي كان لسعيه نحو تجويد مادة هذا البحث الأثر الكبير في إنجاز هذا العمل.

فجزاهم الله عني وعن بلدي وعن المسلمين خير الجزاء.

الخرطوم

محمّد صالح أيوب

المقدمـــة

يرجع اهتمامي بموضوع الجماعات القيادية في مجتمعات وسط إفريقيا إِلى أيامي الأولى في الدِّراسات العليا (1986إفرنجي ـ 1989إفرنجي) وقد حاولت أن أجسِّد هذا الاهتمام في عمل أكاديمي وكان بعنوان «جماعات التحديث الاجتماعي في وسط إفريقيا».

ولكن المشكلة أن جميع الدِّراسات التي وقفت عليها في عملي السَّابق كانت ذات إطار أوروبي، فرغم محاولاتي المضنية في أقْلمة هذه الأُطر النظرية وصبغها بالصبغة الإفريقيَة إِلاَّ أن ما توفر لدي من مادة علمية في تلك الفترة لم يخوّلني الوصول إِلى هذا الهدف.

وبمجرد رجوعي إِلى تشاد سنة 1989إفرنجي وانضمامي إِلى هيئة التدريس بجامعة شاد آنذاك، جامعة أنجمينا حالياً، حتى سعيت بمساعدة زميلي الدكتور زكريا فضل خضر إِلى إعداد مشروع علمي تقوم به الجامعة التي نعمل فيها لجمع أكبر قدر من المعلومات المكتوبة بأقلام شادية عن المجتمع الشادي وقياداته، خاصة القيادات الدِّينية الإِسلامية.

وبعد أن حصّلت على قدر معقول من المصادر التي تجعلني أناقش

مشكلة الجماعات القيادية في المجتمع الشادي من منطلق ومعطيات محليّة حتى أخذت العزم وبدأت العمل.

أولاً ـ مشكلة البحث:

القضية المطروحة في هذه الدِّراسة يمكن صياغتها على النحو التالي:

إذا انطلقنا ـ في إطار علم الاجتماع ـ من أن الجماعات القيادية ـ قادة الفكر ـ تتمثَّل في أولئك الأشخاص الذين يسعى إليهم غيرهم في طلب النصيحة والحصول على المعلومات، وبعبارة أخرى، من الواضح في الحياة الاجتماعيةِ أن الأشخاص لا يمارسون قدراً متساوياً من التأثير الاجتماعي في مجال تبنّي الآخرين لأفكار معيَّنة، فقادة الفكر هم أولئك الأفراد الذين يتزعّمون مجال التأثير في آراء الآخرين، فهل لمثل هذه القيادات وجود في المجتمع الشادي؟ وهل يثبت ذلك عمل محلي مكتوب يجسِّد هذا الدور؟ وما مدى استفادة هذه القيادات من مخزون الاجتماع الإِسلامي الذي له وجود حضاري في هذه المنطقة منذ القرن السَّابع الميلادي؟

فمن هذا المنطلق حاولت هذه الدِّراسة تحليل محتوى رسالة الاتصال التي كتبها الشيخ عبد الحقّ الترجمي والتي بعنوان «تبصرة الحيران من هول فتن الزمان» وجسَّد فيها الاتجاهات الفكرية الاجتماعية والسياسية للجماعات القيادية في دار وداي.

واختارت الدِّراسة هذه الرسالة لأنّها من أكثر الأعمال المكتوبة تعبيراً عن الوضع السياسي والاجتماعي الذي عاشته سلطنة وداي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إضافة إِلى أن الدِّراسة استفادت من المخطوطات والمقابلات الشفوية التي تعبّر عن الاتجاهات السياسية والاجتماعية للجماعات الدينية في هذه الفترة.

فالدِّراسة اختارت نموذجاً تحليلياً من بين قيادات الجماعات الدينية في

دار وداي وهو عبد الحق الترجمي باعتباره الأكثر تعبيراً عن آراء هذه الجماعات، وانتخبت من أعماله المكتوبة رسالة تبصرة الحيران كنموذج للتحليل لأنّها كانت الأكثر تصويراً لمواقف الجماعات الدينية ودينامياتها من أعماله المكتوبة الأخرى.

ثانياً ـ أهداف الدِّراسة:

١ ـ الأهداف النظرية:

أ ـ تهدف هذه الدِّراسة من الناحية النظريّة إِلى توضيح أثر الحضارة الإِسلامية على النُّظم الاجتماعية (السياسية، الاقتصادية، الدينية) حول حوض شاد عامة، وفي دار وداي خاصة، مما أدَّى إِلى ظهور قيادات دينية، لها دورها في القضايا الاجتماعية والسياسية وركّزت الدِّراسة على الدور السياسي والاجتماعي الذي قامت به الجماعات الإصلاحية في دار وداي بقيادة الشيخ عبد الحق الترجمي.

ب ـ وتهدف الدِّراسة أيضاً إِلى توضيح الأهمية النظريّة لدراسة قيادة الجماعات الدينية من خلال أفكارها الإصلاحية المكتوبة، فركّزت على الشيخ عبد الحقّ الترجمي الذي مثَّل قيادة إصلاحية من خلال أفكاره الإصلاحية في المجالات السياسية والاجتماعية، فوضع الأُسس التي يرى أنّها تخرج شعبه من الوضع السياسي والاجتماعي الذي وصلت إليه سلطنة وداي في صراعها الداخلي والخارجي، منطلقاً من الأرضية الاجتماعية والدينية والسياسية حيث استخدم المخزون الثقافي الديني من أجل إبراز قضية سياسية اجتماعية هي التعايش السِّلمي بين أهل الأديان حتى في أصعب الظروف، وهي ظروف الاحتلال، فسعى إِلى أن يظل أهل الأرض على أرضهم الإِسلامية حتى وإن دخلها النصارى محاولة منه لتطبيق الهدنة الإِسلامية المشروطة إِلى أن تقوى سلطنة وداي وتتجهز بكل مقومات القوة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

2 ـ الأهداف العملية:

أ ـ تهدف هذه الدِّراسة من الناحية العملية إِلى تحليل مضمون رسالة الاتصال التي كتبها الشيخ عبد الحقّ الترجمي والتي بعنوان «تبصرة الحيران من هول فتن الزمان» لبيان المواقف والاتجاهات الرئيسية التي كانت مَحَلَّ نقاش وصراع بين الجماعات الدينية والسياسية، وبيان أثر الشيخ عبد الحقّ الترجمي في الوضع السياسي والاجتماعي لدار وداي.

ب ـ مقارنة اتجاهات الجماعات الدينية خاصة الجماعات الإصلاحية التي يقودها عبد الحقّ الترجمي، والجماعات التقليدية، وبيان مستويات الصراع الفكري بينها وتوضيح موقف كل منها من انتشار الثقافة الفرنسية في سلطنة وداي.

ثالثاً ـ فروض الدِّراسة:

تسعى هذه الدِّراسة إِلى التحقّق من الفروض التالية:

1 ـ كلما كان أثر الحضارة الإِسلامية قوياً، أدّى ذلك إِلى ظهور قيادات دينية تستفيد بشكل إيجابي أكثر من غيرها من مخزون المعتقدات الدينية داخل الاجتماع الإِسلامي في النواحي السياسية والاجتماعية، فالجماعات الإِصلاحية كان تأثير الحضارة الإِسلامية عليها أقوى من الجماعات التقليدية في دار وداي.

2 ـ تتفاوت قيادات الجماعات الدينية في دار وداي في اتجاهاتها السياسية والاجتماعية، تبعاً لما تتعرّض له من خبرات وتجارب خارجية، فالجماعات الإصلاحية بقيادة الترجمي أكثر تعبيراً عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية في دار وداي لأنّها تعرضت لتجارب وخبرات اكتسبتها من الخارج أكثر من غيرها من الجماعات التقليدية.

3 ـ التوجهات القيادية المكتوبة تفوق في تأثيرها على الأتباع التوجهات

القيادية غير المكتوبة، فالجماعات الإصلاحية التي يقودها عبد الحقّ الترجمي من خلال رسالته تبصرة الحيران أكثر تأثيراً من القيادات الدينية التقليدية في دار وداي.

4 ـ كلما كان الضغط الخارجي قوياً، زاد التماسك والتقارب الداخلي لقيادات الجماعات الدينية في اتجاهها نحو القضايا الاجتماعية والسياسية، فقد أدّى الضغط الخارجي الفرنسي بالقيادة الدينية في دار وداي والتي تتمثّل في القيادات الإصلاحية التي يقودها عبد الحقّ الترجمي والجماعات التقليدية التي تناصر السلطان دود مرة إِلى التقارب والتوحّد في وجهات النظر وتجاوز الاختلافات الداخلية.

رابعاً ـ منهج الدِّراسة:

استندت هذه الدِّراسة إِلى العديد من الإجراءات المنهجية لتحقيق أهدافها، فتمّت الاستعانة بالمنهج التاريخي الواقعي ونقصد به إعادة تقديم المادة العلمية المتاحة المكتوبة أو المدوَّنة بطريقة تقليدية على أساس جديد مبني على نظرة متعمّقة وشاملة ومتكاملة، وعلى أساس قياس آراء علماء المنطقة في ضوء الاتجاهات والمدارس الاجتماعية المعاصرة.

فأهمية استخدام المنهج التاريخي لفهم الدور الاجتماعي والسياسي للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي تأتي من تأكيد وجود علاقة عضوية بين التاريخ وعلم الاجتماع، إذ يستحيل على أي منهما أن يؤدي الدور الذي يرجى له أن يؤدِّيه أو يحقِّق الهدف الذي ينشده ما لم يستفد استفادة تحليليّة كاملة من شتّى المجالات التي يتناولها العلم الآخر، ليس ذلك فحسب بل يمكننا القول بأن عالم الاجتماع القدير لا بدّ له من أن يكون محلِّلاً تاريخياً مقتدراً، وكذلك يتعيّن على المؤرّخ الذي يريد أن يعلِّل للظواهر من خلال منظور سليم أن يكون باحثاً اجتماعياً مدقِّقاً، فهناك علاقة متلازمة بين الواقع كتاريخ، والتغير في النُّظم والبناءات كاجتماع.

فالمنهج التاريخي هو المنهج المناسب لدراسة الدور الاجتماعي لجماعات الإصلاح الاجتماعي خاصة الدور الإصلاحي الذي قام به الشيخ عبد الحقّ الترجمي في المجتمع الشادي عامة وسلطنة دار وداي خاصة.

ولتحليل مضمون رسالة الاتصال التي كتبها الشيخ الترجمي تمّت الاستعانة بمنهج تحليل المضمون الذي يُمَكِّن الباحث من ملاحظة سلوك الأفراد واتجاهاتهم بطريقة غير مباشرة من خلال تحليله للأشياء التي يكتبونها، فمن الملاحظ أن معتقدات الجماعة وقِيَمها وأنماط سلوكها تظهر فيما تكتب من رسائل وكتب ومجلاّت وصحف حيث يمكن الحصول على بعض السِّمات العامّة لأساليب الحياة في المجتمع من خلال ما كُتِبَ.

ولهذا يفترض علماء الاجتماع أن أسلوب الاتصال (خاصة الرسائل المكتوبة) يؤثّر في البيئة الاجتماعية ويتأثّر بها، ومن ثم فإن تحليل رسائل الاتصال المكتوبة، يمكن أن يعكس أشياء كثيرة تتعلّق بحياة الجماعة المعنية بالدِّراسة في أي فترة من الزَّمن.

وبالجمع بين المنهج التاريخي ومنهج تحليل المضمون حاولت هذه الدِّراسة أن توضح الأثر الاجتماعي والسياسي للحضارة الإِسلامية على شعوب وسط إفريقيا حول حوض شاد، مما أدّى إِلى ظهور جماعات قيادية دينية، تتفاوت في استفادتها من المخزون الثقافي للاجتماع الإِسلامي، مما سمح بملاحظة نموذجين من القيادة الدينية: النموذج الأول يتمثّل في الجماعات الدينية الإصلاحية بقيادة الشيخ الترجمي، والجماعات التقليدية من علماء حاشية السلطان في دار وداي، وبيان ديناميات الصراع بين هذين النموذجين وما توصلا إليه من اتفاق وتقارب بفعل الضغط الخارجي المتمثِّل في تأثيرات الثقافة الفرنسية.

خامساً ـ الدِّراسات السابقة:

هناك دراسات عديدة في إطار علم الاجتماع أكّدت جدوى هذا المنطلق فدراسات *ماكس فيبر لإنتاج الكاهن المسيحي لوثر (1483 ـ 1546إفرنجي)* وجان كالفن (1509 ـ 1564إفرنجي) ساعدته في صياغة نظريته حول تأثير العامل الديني في الحياة الاقتصادية والسياسية، فنظريته منطلقة من فرض مبدئي مؤداه: أن المناطق الألمانية المعاصرة التي تسود فيها البروستانتية أكثر ثراء من تلك التي تنتشر فيها الكاثوليكية، وقد كشف من خلال اختبار هذا الفرض وجود ارتباط بين نمو الرأسمالية الحديثة والبروتستانتية، فالأخلاق البروتستانتية الكالفنية تشجع على العمل المنتج الذي يؤدي بدوره إلى الشعور بالخلاص الروحي الذي طرح أصلاً من قبل رجال الإصلاح الديني مثل لوثر في كتابه (النداء) (1520إفرنجي)، و(حول حرية المسيحي) عام 1523إفرنجي، وجان كالفن الذي يمتاز عن لوثر باتساع ثقافته الحقوقية والدينية والمنطقية أغنى المدرسة اللوثرية بالتجربة التي زادتها أصالة وقوة، وطرح أفكاره في كتابه (المؤسَّسة المسيحية) عام 1536إفرنجي، وخلاصته أن التنظيم الاجتماعي السياسي المستجيب للحاجات الكونية يتعلّق أولاً بالعقل البشري الذي يمكنه أن يعمل فيه عملاً إيجابياً دون أن يعني ذلك الاستقلال ولا الاستغناء عن النظام الروحي.

وخلاصة أفكار فيبر من خلال دراسته للقيادات الدينية في الإصلاح الأوروبي هي: أن هناك اتفاقاً كبيراً بين غايات كل من السلوك الديني والاقتصادي بحيث يمكن القول: إن نشأة التوجيه الأخلاقي البروتستانتي كان شرطاً ضرورياً لظهور الرأسمالية الحديثة، وبعبارة أخرى فإن غايات الفعل في الأخلاق الكالفينية توجه المؤمنين إلى اتباع سلوك يتفق مع الروح الرأسمالية الحديثة.

وقد قدّم الأستاذ بارسونز إيضاحات هامة حول جماعات القيادة الدينية عند ماكس فيبر ودورها في تزكية السلوك الاقتصادي فهو من الدارسين

المتعمّقين لأعمال ماكس فيبر، وقد أعدّ دراسة للدكتوراه حول مفهوم الرأسمالية عند فيبر وغيره.

وقد طرق علماء الاجتماع في العالم العربي هذا النمط من الدراسات فقدّم لنا الدكتور/ محمّد طلعت عيسى أطروحة بعنوان: (أتباع سان سيمون فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقاتها في مصر) عام 1963إفرنجي، وقد توصل من خلال دراسته إلى أن نظرية سان سيمون حول الجماعات القيادية تقوم على تركيزه على العمل المنتج، ولكنه يعطي الذين يعملون في مجال صناعة العلم والمعرفة أسمى درجات الأخلاق الدنيوية ويعتبرهم أكثر المواطنين سعادة لأنّهم يحقّقون بعملهم سعادة الإنسانية جمعاء، وتأكيداً لهذه النظرية حاول سان سيمون أن يعد جيلاً من العلماء كقادة فكر لتولي مقاليد الأمور في المجتمع الفرنسي، فبدأ من أضيق نطاق متاح أمامه وهو دار سكناه فجعلها مقرّاً للعمل على تشجيع الشباب المثقف وإعداده للعمل، فكانت داره مجمعاً لرواد الحركة الفكرية الفرنسية في القرن التاسع عشر، وانتقل بعد ذلك مع فريق من المفكرين الأحرار إلى نطاق أوسع من داره فأعدُّوا خطة للمستقبل بهدف خلق قيادات في مجال التعليم والثقافة، وتكلّلت جهود سان سيمون النظرية والعلمية بتكوين جماعات قيادية من المؤيدين لأفكاره تربطهم وجهة نظر واحدة، وشرح أفكاره الجديدة في كتابه (المسيحية الجديدة)، وكان مجدّاً في تحقيق طموحاته بواسطة هذه الجماعات وكانت آخر عبارة قالها تعبّر عن إيمانه القاطع بمبدئه حيث قال مخاطباً أتباعه: (المستقبل لنا)، وقد وجد أتباعاً يؤمنون بأن المستقبل لهم، فنشروا العديد من المجلات التي تعبّر عن آراء قائدهم الاجتماعية تحت عناوين مثل (المنتج) و(المنظم).

والخلاصة التي توصّل إليها الدكتور/ طلعت من دراسته لأعمال سان سيمون هي: أن قيادة المجتمع الحديث يجب أن تكون في يد صفوة مثقّفة مؤلَّفة من الجماعات الصناعية بكل صورها وأن تشيع داخل هذه الجماعات

أخلاق معينة جديدة توحّد بين المصالح المتباينة وبذلك يتكون التزام (شبه ديني) لدى كل الفئات نحو قيادة الصفوة الجديدة.

ونخرج من الإطار النظري السَّابق بنتيجة مفادها أن قضية دراسة القيادة الفكرية مطروقة من قبل علماء الاجتماع بشكل واسع، إلاَّ أن المسألة لا تكون بنفس الوضوح السابق حينما ندرس القيادة الفكرية في الجماعات الإفريقية خاصة في المجتمع الشادي.

فقد أعطت الدراسات الفرنسية التي أجريت حول الجماعات الاجتماعية في شاد الانطباع بعدم جدوى الاعتماد على المصادر المحلية لدراسة القيادات الفكرية في شاد، وهذا الاتجاه نجده بشكل واضح لدى (جان شابل) في كتابه (المجتمع الشادي).

وقد حاول بعض الباحثين الشاديين تجاوز هذه الوضعية البحثية التي وضعهم فيها الباحثون الفرنسيون فأجروا دراسات محلية عن الجماعات القيادية ولكنها اعتمدت على المعلومات الشفوية، ويمكن الإشارة هنا إلى العمل الذي قدَّمه الباحث الشادي عيسى حسن خيار حول الصفوة الوداوية، ومما يميِّز هذا العمل هو دراسته لهذه الصفوة وكأنّها لا تمتلك أي إنتاج علمي مكتوب للدلالة على أفكارها وآرائها، وبالتالي اعتمد الباحث أسلوب المقابلات الشفوية المباشرة لتسجيل آراء هذه الصفوة.

ونلاحظ هنا التأثّر بالاتجاه الفرنسي الذي يحاول أن يبعد الباحثين عن المخزون المكتوب الذي بتقديرنا أكثر دلالة على وجود ديناميكيات العمل الاجتماعي للجماعات القيادية في دار وداي من المعلومات الشفوية.

ومن هنا انطلقت الدراسة التي نحن بصددها، فهي تقوم على دراسة شخصية قيادية في دار وداي، ولكن بالاعتماد على الإنتاج المكتوب لهذه الشخصية محاولة منا لإعطاء دليل عملي عن مدى التقدّم الفكري الذي عاشه

القائد الفكري عبد الحقّ السنوسي الترجمي وأتباعه، ومن خلال ذلك نوضح الدور الاجتماعي والسياسي الذي قامت به هذه الشخصية القيادية في أصعب المواقف التي عاشتها سلطنة وداي وهي مواجهة الغزو الفرنسي.

سادساً ـ مصادر الدِّراسة:

أما عن المصادر التي اعتمدت عليها هذه الدراسة فهي متعدِّدة فقد اقتضت طبيعة الموضوع المطروق أن نرجع إِلى مصادر معينة في إطار علم الاجتماع ودراسة ثقافات وحضارة الشعوب الإفريقية.

ونظراً لأن القيادة الفكرية للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي قيادة دينية إصلاحية فقد استفدت من دراسة الإصلاح المسيحي، خاصة أعمال (جان كالفن) و(لوثر) التي أشرت إليها سابقاً والتحليلات السوسيولوجية الهامّة التي أجراها (ماكس فيبر) انطلاقاً من أفكار الإصلاح المسيحي عند كل من (لوثر) و(كالفن)، وعرجت بعد ذلك إِلى الدراسات في العالم العربي الإِسلامي، فاستفدت من المنهج الذي طبَّقه الدكتور/ طلعت عيسى في دراسته لأعمال سان سيمون.

أمّا عن الدراسات الشادية فقد استفدت من أعمال الباحث عيسى حسن خيار خاصة بحثه الذي بعنوان: (الصفوة الوداوية)، وبحثه المعنون: (رفض المدرسة الفرنسية من قبل أبناء وداي)، وهناك مصادر أخرى كان للدراسة الاعتماد الأساسي عليها وهي المخطوطات التي تم جمعها بجامعة شاد، فعلى سبيل المثال كان لمخطوط التونسي ـ رحلة إِلى وداي ـ فائدة كبيرة في الإطار العام للباب الأول من الدراسة والذي بعنوان: (الحياة الاجتماعية حول حوض شاد وأثر الحضارة الإِسلامية فيها) فهذا الكتاب يعتبر أقدم مخطوط عن سلطنة وداي من شخصية عاشت داخل القصر الملكي من سنة (1810 ـ 1812إفرنجي).

وكان لمخطوطات الأستاذ/ عثمان علي محمّد، فضل في صياغة الحياة

الاجتماعية في سلطنة وداي خاصة مخطوطيه (لمحات من تاريخ شاد الإِسلامي) و(نفحات من تراث أجدادنا علماء أبشة).

ومما يميّز هذه الدراسة هو اعتمادها على مصادر مختلفة ولكنّها في الكثير من توجهاتها اعتمدت على المخطوط الرئيسي وهو رسالة عبد الحقّ السنوسي الترجمي التي بعنوان (تبصرة الحيران من هول فتن الزمان) باعتبارها المصدر الأساسي في استقاء العديد من التعليقات والاستنتاجات التي خرجنا بها من هذه الدراسة، مع أننا لا ننسى فضل الاطلاع على المصادر الأصلية التي رجع إليها الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي في رسالته السَّابقة، فهذا الاطلاع فتح أمامي آفاقاً رحبة لاستيعاب فكر هذا المؤلِّف، فهو يورد في هذه الرسالة مقتطفات فقط من أمّهات الكتب كالتفاسير الكبيرة وأمّهات كتب الحديث والمصادر الأصلية في الفقه المالكي، ويحيل القارىء في أكثر من مكان للرجوع إِلى الأصل، وقد استفدت من هذه الإحالة أيما استفادة.

سابعاً ـ خطة سير الدراسة:

وسعياً من الباحث للتعبير عن الجو الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي نشأ فيه الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي وتشبع بثقافته وسعى بكل جهده إِلى التأثير فيه وهو الجو المستوعب للحضارة الإِسلامية بكل مظاهرها والتي كان لها امتداد نحو حوض شاد منذ القرن السَّابع الميلادي الأول الهجري، كان الباب الأول معنياً بالحياة الاجتماعية حول حوض شاد، وأثر انتشار الحضارة الإِسلامية فيها، فاهتم الفصل الأول بالحياة الاجتماعية حول حوض شاد باعتباره شكَّل منطقة جذب سكاني جمع حوله العديد من الجماعات المختلفة في أصولها العرقية والمكانية، والمختلفة في أنظمتها الاجتماعية والاقتصادية والدينية. وتوصلت في نهاية هذا الفصل إِلى أن البيئة الاجتماعية لمنطقة حوض شاد كانت مناسبة لتقبل الحضارة الإِسلامية، وهذا ما دفعني إِلى الحديث في الفصل الثاني عن طبيعة انتشار الحضارة الإِسلامية وركّزت على طبيعتها السلمية

وغلبة عنصري التبنّي والإقناع على أي مظهر آخر من مظاهر الانتشار، وهذا ما جعل تأثيرها على النظام الاجتماعي كبيراً، فوضحت أثرها على النظام السياسي والنظام الاقتصادي والمعتقدات الدينية وانعكاس كل هذه التغيرات على المجموعات السكانية حول حوض شاد مثل جماعات الكانم والباقرمي والوداي، وأنهيت هذا الفصل بالعوامل المساهمة في تدعيم الحضارة الإسلامية سواء تلك التي تخص طبيعة الدين الإسلامي نفسه أو الجهود الذي بذلها أتباعه من الملوك والسلاطين والعلماء والدعاة، وما لعامل التعليم الإسلامي من أثر في تدعيم الحضارة الإسلامية في هذه المناطق. ثم وصلت في الفصل الثالث إلى البيئة المباشرة التي نشأ فيها الشيخ عبد الحقّ الترجمي وهي منطقة دار وداي، فحاولت أن أناقش مدى تأثير الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة، فأعطيت بعض المعلومات عن سلطنة وداي القديمة وانتقالها إلى كدمة عاصمة التُّنْجُر، ثم تأسيسها من قبل مجدد الإسلام السلطان عبد الكريم بن وداعة في وارة فواصلت ازدهارها إلى أن وصلت إلى العصر الذهبي أيام السلطان صابون، فقد تولى قيادة سلطنة وداي وأوصلها إلى أوج عظمتها وتقدّمها، وقد تميّز بخصائص قيادية جعلته ينطلق بالسلطنة إلى أعلى الدرجات، فتناولت نشأته الأولى وتوليه للقيادة وإدارته لأمور البلاد حسب المبادىء الإسلامية، وضربت أمثلة لتطبيقاته للشريعة الإسلامية وعلاقاته الاقتصادية والسياسية بالدول المجاورة، ومظاهر عن مدى تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية في أيامه، وختمت الفصل بإعطاء معلومات عن سلطنة وداي الإسلامية في مقرّها الأخير مدينة أبشة واتساع علاقاتها بالعالم الخارجي ومعالم عن مقاومتها للغزو الفرنسي، وموقعة الكبكب التي حكم فيها الفرنسيون بذبح عدد كبير من العلماء والقادة في سلطنة وداي.

بينما ركّزت في الباب الثاني على تحليل الدور السياسي والاجتماعي للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي في دار وداي، فحاولت في الفصل الرّابع

أن أمهِّد له بتحديد بعض المفاهيم التي تتردَّد كثيراً في الجانب التحليلي مثل الدور الاجتماعي والسياسي ومفهومي الحركة الاجتماعية والقيادة الفكرية، ثم عقبت على هذا بطرح الإطار النظري للدراسة التحليلية وبدأته بنظريات جماعات الإصلاح الديني في أوروبا، وركّزت على أعمال ماكس فيبر في الأنماط القيادية مثل: القيادة التقليدية والعقلانية والقيادات الكارزمية، وأثر المعتقدات الدينية البروتستانتية في نمو الرأسمالية الغربية، وختمت الفصل بنماذج من الجماعات الإصلاحية في العالم الإسلامي. وقدَّم الفصل الخامس شرحاً للنشأة الاجتماعية والثقافية للشيخ عبد الحقّ الترجمي، فظهر أن الشيخ الترجمي يتميّز بملكات قيادية منذ نشأته الأولى نَمَّاهَا وعزَّزها الجو الثقافي والاجتماعي الذي نشأ فيه، وقد صقل هذه النشأة العلمية بخبرات سياسية منذ نعومة أظفاره فاهتم بالقضايا السياسية التي تعيشها بلاده قبل هجرته للدراسة وبعد رجوعه، وحاول أن يعبِّر عن هذه التجربة السياسية والاجتماعية في أعمال مكتوبة أهمّها رسالته (تبصرة الحيران من هول فتن الزمان) التي عرض فيها أفكاره حول التعايش بين أهل الأديان السماوية. وفي الفصل السادس قدَّمت تحليلاً لمضمون هذه الرسالة وجزأتها إلى مواقف اجتماعية وسياسية واتجاه الجماعات القيادية في وداي نحوها، وبيَّنت العوامل الاجتماعية والسياسية التي جعلت كلاًّ منها تقف الموقف الذي وقفته، بينما في الفصل الأخير عقدت مقارنة بين اتجاهات الجماعات الدينية المتنوعة في دار وداي وموقفها من انتشار الثقافة الفرنسية فيها، ثم أوردت بعد ذلك نتائج الدراسة وتوصياتها.

ثامناً ـ صعوبات الدراسة:

وقد واجه الباحث في هذه الدراسة العديد من الصعوبات أهمّها:

1 ـ صعوبة استخدام التراث والرسائل والكتب التي ألَّفتها القيادة الدينية في شاد عامة وفي وداي خاصة، نظراً لعملية الطمس والإبعاد التي استخدمت بشأنها في السابق، وتمثّلت في عدم جمعها وتصنيفها في مركز بحث

علمي يسهل على الباحثين عملهم الأكاديمي والثقافي، ونتج عن ذلك ضياع إنتاج القادة الدينيين وما توفر منه فيتعذّر إيجاد نسخ متعددة عنه مما أدّى بكاتب هذه الدراسة بأن يجمع بين دور الجامع لإنتاج الجماعات والقيادات الدينية ودور الباحث والمحلِّل.

2 ـ وتمثَّلت الصعوبة الثانية في الغموض الذي أحاطته السلطات الفرنسية بالدور الاجتماعي والسياسي لقادة الجماعات الدينية عموماً، ولدور الشيخ عبد الحقّ الترجمي بشكل خاص، وذلك من أجل التمسّك بنهجها الأساسي في عدم إبراز أي نموذج للجماعات الدينية لعب دوراً اجتماعياً وسياسياً من ناحية، ولطمس جريمة قتل العلماء في موقعة الكبكب من ناحية أخرى، وهذا التعتيم جاء من جانبين: الجانب الأول السلطات الفرنسية الاستعمارية، والجانب الثاني الإدارة الشادية بعد الاستقلال، وذلك في سعي مشترك من كلا الجانبين من أجل إبعاد المسلمين والعلماء منهم بوجه خاص عن مواقع اتخاذ القرار، وقد تجاوز الباحث هذه الصعوبة بالاتصال بالجماعات الدينية الحالية وإجراء مقابلات معها، ثم جمع أكبر قدر من المعلومات المكتوبة والتي تدور حول الدور الاجتماعي والسياسي للجماعات الدينية في دار وداي.

تاسعاً ـ نتائج الدراسة:

من خلال العرض السَّابق للدراسة يمكن صياغة النتائج التالية:

1 ـ حاولت الدراسة من الناحية النظرية أن توضح أثر الحضارة الإسلامية على النُّظم الاجتماعية للجماعات حول حوض شاد عامة، وفي دار وداي بصفة خاصة، مما أدّى إلى ظهور قيادات دينية لها أثرها في القضايا الاجتماعية والسياسية، وركَّزت الدراسة في هذا الاطار على الدور الاجتماعي والسياسي الذي قامت به الجماعات الإصلاحية في دار وداي

والتي كان يقودها الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، وذلك من خلال توجيهات وتوصيات ومعلومات مكتوبة جسَّدها في رسالته (تبصرة الحيران من هول فتن الزمان)، فأوضحت هذه الدراسة أهمية دراسة الجماعات القيادية من خلال أفكارها الإصلاحية، فتوصلت إلى أن الشيخ الترجمي مثَّل قيادة إصلاحية من خلال أفكاره الاجتماعية والسياسية التي عبَّرت عن محاولة للخروج من الوضع السياسي والاجتماعي الذي وصلت إليه سلطنة وداي في صراعها الداخلي والخارجي، وما يميِّز أعمال هذا القائد هو انطلاقه من الأرضية الاجتماعية والدينية والسياسية حيث استخدم المخزون الثقافي للاجتماع الإسلامي من أجل إبراز قضية سياسية اجتماعية وهي التعايش السلمي بين أهل الأديان السماوية حتى في أصعب الظروف، وهي ظروف الاحتلال فسعى إلى أن يظل أهل الأرض على أرضهم الإسلامية ـ وإن دخلها النصارى ـ محاولة منها لتطبيق الهدنة الإسلامية المشروطة إلى أن تقوى سلطنة وداي وتتجهز بكل مقومات القوة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

2 ـ قامت الدراسة من الناحية العملية بتحليل مضمون رسالة الاتصال التي كتبها الشيخ عبد الحقّ الترجمي، فوضحت المواقف والاتجاهات الفكرية الرئيسية التي أثَّر من خلالها الشيخ عبد الحقّ في الوضع السياسي والاجتماعي لدار وداي، فأوضحت في كل قضية عرضها الترجمي في هذه الرسالة وكانت محل اختلاف بين جماعته التي هي الجماعة الإصلاحية وجماعة العلماء من حاشية السلطان وهي الجماعة التقليدية، العوامل التي جعلت أيًّا من الجماعتين تقف الموقف الذي وقفته من القضية المطروحة، ثم أجرت الدراسة مقارنة بين اتجاهات ومواقف الجماعات الدينية المختلفة في دار وداي، وبيَّنت مستويات الصراع الفكري بينها، والمواقف والاتجاهات من انتشار الثقافة الفرنسية في دار وداي.

عاشراً ـ التوصيات:

تشير نتائج هذه الدراسة إلى التوصيات التالية:

1 ـ الاهتمام بدراسة أثر الحضارة الإسلامية على النُّظم الاجتماعية على الجماعات حول حوض شاد وفي دار وداي خاصة مع التركيز على أثرها في ظهور قيادات دينية تقود ثورات اجتماعية من أجل تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسية، وذلك بهدف سدّ النقص الموجود حالياً، فأغلب الدراسات توجَّه نحو دراسة أثر الحضارة الغربية عموماً والثقافة الفرنسية على الإنسان الشادي خاصة، وبالتالي التركيز على الجماعات القيادية التي تشكّلت حديثاً في إطار الاستيعاب الفرنسي ومدى تقدّم هذه الجماعات في سُلَّم استيعاب الحضارة الغربية والثقافة الفرنسية وهو ما يسمى بدراسة القيادات الجديدة أَو الحديثة المستوعبة للأفكار الفرنسية، بينما في الواقع العملي لا تمثّل هذه الجماعات المتفرنسة إلاَّ نسبة ضئيلة في المجتمع الشادي عامة وفي دار وداي خاصة، والتركيز على دراستها لوحدها يعطي صورة متحيِّزة عن دور الجماعات الاجتماعية في المجتمع، في الوقت الذي تمثّل فيه الجماعات الدينية في إطار الاجتماع الإسلامي من الناحية الإحصائية النسبة الأكبر عددياً، وقد أوضحت هذه الدراسة أن اتباعها لسلوك الابتعاد عن القضايا العامّة خاصة دورها السياسي والاجتماعي لم يكن سلوكاً طبيعياً إذا نظرنا إلى دورها طيلة الوجود الإسلامي حول حوض شاد منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، فهو سلوك ارتبط تاريخياً بالاستعمار الفرنسي من بداية هذا القرن فقط وما تبعه من إبعاد مقصود وتهميش متعمّد لدور هذه الجماعات الدينية، وتم ذلك تحت ضغوط عسكرية وإدارية وسياسية، هذا بالإضافة إلى الجهود التي بذلها الفرنسيون من أجل تكوين جماعة بديلة عن الجماعات الدينية تقوم بنفس الدور القيادي الذي كانت تقوم به الجماعات القيادية الدينية وهي ما يسمى بالصفوة المتفرنسة.

2 ـ وبناءً على ذلك فإن أهم توصية بعد التوصية السَّابقة لهذه الدراسة هو رد الاعتبار للجماعات الدينية حول حوض شاد عامّة وفي دار وداي خاصة، لإعطاء نماذج واقعية تقتدي بها الجماعات الدينية التائهة حالياً بفقدها النموذج العملي في الدور السياسي والاجتماعي، ويمكن أن يبدأ ذلك بالاهتمام بتراثها العلمي وإحيائه وتطويره والعمل على إبطال المنهج الغربي عموماً والفرنسي خاصة والقاضي بعدم دراسة الجماعات الدينية في دار وداي من خلال أعمال مكتوبة، وذلك من أجل تأكيد زعمهم بأن هذه المنطقة لم تعرف القادة بالمعنى الأوروبي أي القادة الذين يقودون شعوبهم من خلال أفكار واتجاهات مكتوبة، بل هم يتصورون السكان في هذه المناطق دائماً كالقطيع، فالقائد دوره في أن يتقدم ثم يتبعه القطيع دون حاجة إلى أفكار واتجاهات مكتوبة، بينما هذه الدراسة أبطلت هذا الزعم تماماً، فالجماعة الإصلاحية التي يقودها عبد الحقّ الترجمي لم تتقدم شعبها بدون أفكار اجتماعية وسياسية مكتوبة، بل عبّرت عن رأيها كجماعة قيادية أمام السلطان في وداي وجماعته التقليدية وأمام السلطات الفرنسية، ووضحت اتجاهاتها وأفكارها في خطابها السياسي الموجه إلى بقية أفراد الشعب في دار وداي انطلاقاً من المخزون الثقافي للاجتماع الإِسلامي.

3 ـ أظهر تحليل مضمون رسالة الشيخ الترجمي الحاجة إِلى جهود كبيرة على المجتمع الشادي أن يبذلها من أجل جمع تراث وأعمال قادته الدينيين وعلمائه، وذلك من أجل مواجهة عمليات التذويب الثقافي الفرنسي، فعمليات سلب الهوية الثقافية تتجسد أوضح ما تتجسد في أن يترك الشعب بدون تراث علمي، وبالتالي يتم التعامل معه اجتماعياً وسياسياً وثقافياً على أنه شعب فاقد للقيادة الفكرية تاريخياً، فيظل مهزوماً أمام المستعمر الذي يعرض له قادته السياسيين والاجتماعيين كنماذج قيادية في كل

عمل، فعلى المجتمع الشادي أن يتحمّل إنشاء مراكز بحث في جامعاته ومعاهده العليا أَو يوجّه المراكز والمعاهد الموجودة فعلاً إِلى أن تهتم بجمع ما كتبه القادة من رسائل ووثائق وكتب وحفظها في أماكن تسهل على الباحثين عملهم الأكاديمي والثقافي.

الحادي عشر ـ حدود البحث:

هذا العمل نتيجة جهد قمت به في الربط بين أعمال الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي والإطار العام لعلم الاجتماع، من أجل المساهمة في الدراسات المتعمقة للمجتمعات الإفريقية من خلال تراثها المكتوب محاولة مني لتجاوز المنهج الذي استنّه الفرنسيُّون وغيرهم في استبعاد هذا المصدر من المعلومات عن الحياة الاجتماعية والسياسية للجماعات الإفريقية والمجتمع الشادي بشكل خاص، نظراً لما اكتشفته من مخزون علمي ثري بالمعلومات الاجتماعية والثقافية مكتوب بالعربية عن حياة الجماعات في هذه المنطقة.

فإن كنت قد وفقت فيرجع الفضل في ذلك إِلى قسم علم الاجتماع بكلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية ـ جامعة أم درمان الإِسلامية الذي قبل هذه المساهمة المتواضعة في صرح الدراسات الاجتماعية الإفريقية المنطلقة من الأصالة الإِسلامية لهذه الشعوب.

ومن المؤسّسات التي تستحق الثناء: المعهد الوطني للعلوم الإِنسانية بجامعة شاد الذي تبنّى مشروع جمع المخطوطات العربية الشادية واحتضن الباحثين المهتمّين به، وجامعة الملك فيصل بأنجمينا التي كان لمكتبتها وإدارييها من المساهمة ما دفع بهذا البحث إِلى الأمام.

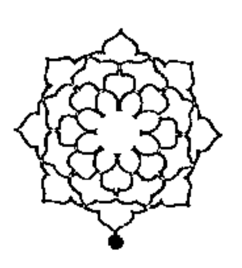
أما المكتبات ومراكز البحث العلمي فإني أكتفي بالإشادة ببعضها أملاً أن تكفيني عناء ذكرها كلها لكثرة فضلها عليَّ وتعددها، فمثل فضل مكتبة جامعة الملك فيصل لا ينسى، وكذلك مكتبة المعهد الوطني بجامعة شاد، ومكتبة

جامعة إفريقيا العالمية، ومكتبة جامعة أم درمان الإِسلامية، ومكتبة معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم، والمكتبة المركزية بجامعة الخرطوم، ومكتبة القبة الخضراء بالخرطوم.

أما الأشخاص فعلى رأسهم الدكتور/ محمّد عبد اللّه مصطفى النقرابي الذي كان لسعيه نحو تجويد مادة هذا البحث الأثر الكبير في إنجاز هذا العمل، فله جزيل الثناء ولزميلي الدكتور/ زكريا فضل خضر خالص تقديري لما تلقى في سبيل احتضان مشروع جمع الرَّسائل والكتب والوثائق العربية في شاد من عناء ومضايقات، وكل هذا لا يعفيني من شكر القائمين على أمر المكتبات التي ذكرت القليل منها، وكذلك أهل المكتبات الخاصة لتحمّلهم وصبرهم على إلحاحي وأسئلتي وبحثي عن أمور يعتبرها الكثير منهم أشياء خاصة أَو على الأقل ليس من حقي التدخّل فيها.

فإليهم جميعاً أقدم اعتذاري وشكري.

الخرطوم



الباب الأول

الحياة الاجتماعية حول حوض شاد وأثر الحضارة الإِسلامية فيها

الفصل الأول

الحياة الاجتماعية حول حوض شاد

تمهيد

يهدف الفصل الأول من هذه الدراسة إلى إعطاء معلومات عن الحياة الاجتماعية حول حوض شاد باعتباره ملتقى لمجموعات سكانية متعددة عبر العصور، فنتج عن تجمّعها وعيشها سوية ظهور حضارات وثقافات قديمة أثبتتها الدراسات الأثرية كآثار وعلامات تدل على حياة بشرية قديمة حول حوض شاد، وتعطي الدليل أيضاً على أن هذه البحيرة شكّلت منطقة جذب سكاني لما تتميّز به من مياه عذبة دائمة وحواجز طبيعية تتكون من المرتفعات الجبلية المحيطة بالبحيرة من كل جانب، مما سهّل الدِّفاع عنها أثناء العدوان، وسمح باندفاع المياه نحو المركز الذي هو بحيرة شاد. وعرفت بعد ذلك بالأصول العرقية والمكانية للسكان حول حوض شاد، وأتبعت ذلك بتوضيح للأنظمة الاجتماعية السائدة لدى المجموعات السكانية عبر تطورها التاريخي فأعطيت بعض السِّمات للنظام الاجتماعي لبعض المجموعات المشهورة تاريخياً مثل الساو والباقرمية والكانم، وعقبت بشرح لأنظمتها السياسية والاقتصادية والدينية.

1 ـ آثار الحياة البشرية حول حوض شاد:

دلت الأبحاث والمكتشفات الأثرية عام 1961إفرنجي على وجود حضارات قديمة حول شاد شيّدها السكّان منذ زمن طويل[1].

ويقول مؤلّفا كتاب (موجز تاريخ إفريقيا): إن الأقاليم المتاخمة لبحيرة شاد كانت مركزاً لحضارات عريقة في القدم، وقد كشف علماء الآثار عن حقائق في هذه المناطق تدلّ على أنها كانت آهلة بأقوام يشتغلون بالزِّراعة ثم عرفوا صناعة الأواني الفخارية وتعلّموا صهر الحديد، واتخذوا منه آلات وأسلحة وصنعوا تماثيل من الطِّين المحروق اتّسمت بأسلوبها الفنّي الخاص[2].

ومن أبرز خصائص الحضارات القديمة حول حوض شاد، بناء المدن ذات القلاع الحصينة، وإتقان صناعة المعادن من النحاس والحديد، البرونز، فضلاً عن أعمال الفخار المتقن، ومن روائع الفنون الصناعية لهذه الجماعات صناعة رؤوس الكباش التي تصنع من الفخار ورسوم صور الحيوانات ومشاهد الألعاب الرياضية[3].

ومن الملاحظات الهامّة على الآثار القديمة حول حوض شاد، أن الروايات المحلية تصفها بأنّها من آثار الكنعانيين أَو (أبو كنعان) سواء في ذلك الآثار والمخلفات الفخارية أَو الرسومات والتماثيل أَو الآبار المحفورة في الصخور.

وعظم هذه الآثار جعل بعض الروايات المحلية تبالغ في عظم ومقدرة

---

(1) 76- Bourges, H., Et clawde wauthier: Afrique Centrale, Les 50 Afrique, Vol 2, Suil, Paris, 1979, p. 130.

(2) شلبي، د. أَحمد: موسوعة التاريخ الإِسلامي، المجلد رقم 6، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص ص 94 ـ 95.

(3) الدكو، د. فضل كلود: الثقافة الإِسلامية في شاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الأزهر، القاهرة، 1981إفرنجي، ص52.

السكّان الذين خلفوها، ولكن التنقيبات الحديثة التي عُثر عليها من خلال دراسة عظام الموتى دلّت على أن هذه الجماعات القديمة لا تزيد بشيء على الإنسان العادي من حيث الخلقة، ولكن الشيء الذي يجب التسليم به، أن هذه الجماعات التي تركت هذه الآثار من أقوى الشعوب الإفريقية من حيث الخلقة ومن حيث الكثرة والمنعة أيضاً.

فمن شاهد ما خلفوه من المباني العظيمة والأسوار الضخمة التي أحاطوا بها مدنهم والأواني والقدور الفخارية الكبيرة من حيث الحجم، والثقيلة من حيث الوزن سلّم بهذا القدر من العظمة والقوة(1).

2 ـ حوض شاد: الموقع الجغرافي ودوره كمنطقة جذب سكّاني:

يشكِّل إقليم دار وداي إحدى الحلقات التي تصبّ في حوض شاد الذي تبيِّن الدراسات الجيولوجية أن الوصف العام له ينطلق من أنه يتكوّن من سهل واسع تغطيه الأودية والأنهار والبحيرات وتحيط به مرتفعات جبلية شاهقة تجعل من انحدار المياه نحو مركزه (بحيرة شاد) عملية طبيعية(2).

ويساعد على اتجاه المياه نحو منخفض أو حوض شاد كونه محاطاً بسلسلة جبلية من الشمال الشرقي، والشمال الجنوبي حيث نجده من الشرق يحاط بمرتفعات وداي التي تصل قممها العليا إلى (1300 متر). ومن الشمال مرتفعات تبستي التي يتراوح طولها ما بين 3411 إلى 3470 متر وانيدي الذي يبلغ ارتفاعه 1450 متر، ومن الجنوب مرتفعات جيرا وأبو تلفان وأبو طيور ويتراوح ارتفاعها ما بين 1100 و1700 متر(3).

---

(1) طرخان، د. إبراهيم: إمبراطورية البرنو الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975إفرنجي، ص22.

(2) النوي، الشيخ إبراهيم صالح: تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم برنو، شركة البابي الحلبي، القاهرة، 1967إفرنجي، ص ص 89 ـ 90.

(3) Republique du tchad: Geographie du Tchad, I.N.S.E, N'Djamena, 1975, pp 10-11.

ويكمل دورة هذه المرتفعات في تحديد وضعية منخفض شاد الجبال والمرتفعات المتناثرة في (ميتو وبايبوكم). وقد شكَّلت هذه المرتفعات المتكاملة الحلقات انحدارات طبيعية لانسياب الأنهار من جميع الجهات نحو مركز الحوض، ويدل على ذلك أن أرض هذا الحوض تميل بوجه عام نحو الجنوب الغربي وذلك باتجاه الميل من جميع الجهات نحو بحيرة شاد[1].

ويعطينا الوصف العام للبيئة الطبيعية لحوض شاد، أنّه من الأماكن المناسبة لقيام الحياة البشرية من جميع الوجوه، فهو محصن بسلسلة مرتفعات جبلية تحمي السكان من الهجمات الخارجية[2].

ولذلك فإن الدلائل التاريخية تشير إِلى أن الوجود البشري في حوض شاد، وخاصة المقاطعات الشمالية والشرقية منه يرجع إِلى خمسة آلاف سنة قبل الميلاد، مما مهّد لقيام حضارات في هذا الحوض أشار إليها المؤرِّخون بشيء من الإعجاب[3].

فحوض شاد يعتبر مفترق الطرق لإفريقيا المدارية، وقد جذب إليه عناصر مختلفة من السكَّان ساعد على وصلها واستقرارها خصوبة الأرض وعدم وجود حواجز طبيعية، مما جعلها تشكّل مركزاً هاماً لالتقاء طرق القوافل المارّة عبر إفريقيا، ومركز نشاط وحياة، فكل هذه العوامل ساعدت على استقرار كثير من المجموعات والعناصر القوية التي امتزج بعضها ببعض منذ الأزمنة القديمة، وأشارت الدراسات إِلى أن أغلب هذه المجموعات قادمة من الشرق والشمال[4].

---

(1) الماحي، د. عبد الرَّحمن عمر: شاد من الاستعمار حتى الاستقلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1982إفرنجي، ص10 ــ 11.

(2) أيوب، محمّد صالح: (بحيرة شاد وانتشار الثقافة العربية في وسط إفريقيا) مجلة الثقافة العربية، العدد الأول، السنة السَّابعة عشر، مطابع الثورة العربية بنغازي 1989إفرنجي، ص54.

(3) Obenga, theophile: Afrique centrale Precoloniale, Presence Africaine, Paris 1974. P. 137.

(4) طرخان، د. إبراهيم: إمبراطورية البرنو الإِسلامية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975إفرنجي، ص ص 18 ــ 19.

وعلى كل حال فإن التاريخ المعروف حول تطور الحياة الاجتماعية حول حوض شاد، يبدأ بحضارة شعب (الساو SAO) الذي تمركز على نطاق واسع مما يعرف اليوم بحوض شاد، وكان هذا الشعب قد برز في مجال الفنون، وظلّت حضارته قائمة إلى أن ظهرت مملكة كانم التي احتوت جزءاً منه[1].

ويذكر مخطوط قديم للشيخ عبد الحقّ الترجمي يدور حول التاريخ القديم لدار وداي، أن أول شعب حكم هذه المنطقة وعرف بأنظمته الاجتماعية الخاصّة، هو شعب من الشرق ولا يعرف تاريخ وصوله إلى المنطقة، وبعد ذلك بفترة حكم العمالقة وهم الكنعانيون ولهم آثار تدل على حكمهم كبقايا الفخار والقدور وخاصة الآبار المحفورة في وسط الصخور[2].

والروايات المحلية تشير إلى العديد من الأماكن التي تظهر فيها مخلفات كنعانية (أَبو كنعان) ويتحدَّثون عن عظمة من خلفوها.

وبشكل عام فإن تاريخ الحياة الاجتماعية حول حوض شاد غير واضح تماماً قبل فترة الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا في القرن السَّابع الميلادي، ومن هذا التاريخ عرف أن بعض السلالات المختلطة من الساو والزغاوة والتبو والعرب والكانوري كانت موجودة كمجموعة متماسكة.

ومن هذا التاريخ أيضاً عرفت جماعات الزغاوة كجماعة مسيطرة على مناطق واسعة خلال القرنين السَّابع والثَّامن الميلاديين امتدت من دارفور شرقاً إلى منطقة كوار غرباً[3].

واختلط شعب الزغاوة بالجماعات المهاجرة من الشرق والشمال خاصة

---

(1) أيوب، محمّد صالح: مرجع سبق ذكره، ص ص55.

(2) محمّد، عثمان علي: لمحات من التاريخ الشادي الإسلامي، مخطوط بتاريخ (1962 أبشة) مكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية جامعة شاد، رقم 45 أنجمينا، ص ص 5 ـ 8.

(3) Zeltner: J-C: Pages d'Histoirs du Kenem, L'Harmattan, Paris, 1980, p. 27.

الجماعات العربية القادمة من الجزيرة واليمن، وامتزج هؤلاء بشعب الساو وأنتجوا شعب الماغومي الذي أسَّس مملكة كانم العظيمة تحت اسم: الأسرة السيفية.

وكان من آثار هذا الامتزاج ضعف صفات أي جماعة من الجماعات المكونة لسكان حوض شاد، لدرجة أنه لم يعد هناك جنس نقي محتفظ بصفاته الأصلية بالكامل، بل توجد مجموعات من هذا الخليط[1].

ولهذا فإن هذا الامتزاج لم يترك إِلاَّ طرق المعيشة للتمييز بين المجموعات البشرية، حيث تميّزت جماعات بالأشغال الزراعية وأخرى بالرعي والصيد والتجارة والتعليم وإدارة شؤون البلاد.

ولكن هذا لم يمنع من قيام جماعات أخرى عن القيام بمثل هذه الأدوار، مما جعل دراسة الأصول العرقية والمكانية للسكان حول حوض شاد عملية أساسية.

3 ـ الأصول العرقية المكانية للسكان حول حوض شاد:

يرى الباحثون أن الشعوب حول حوض شاد تتألّف من عناصر متباينة أخذت أسماءها إما من عناصرها القديمة أَو من المناطق الجغرافية التي سكنت فيها مثل جماعات الكانمبو في كانم، والباقرمي حول إقليم باقرمي، والوداي حول إقليم وداي، ثم بعد ذلك اختلطوا بزنوج الجنوب وهؤلاء بدورهم امتزجوا بجماعات من التيدا أو التبو والفولاني والعرب، ويتحدَّث عدة لهجات[2].

ويشير (دنيس بولم) في كتابه: الحضارة الإفريقية إِلى هذه الظاهرة

(1) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص19.

(2) زكي، د. عبد الرَّحمن: تاريخ الدول الإِسلامية السودانية بإفريقيا الغربية، المؤسّسة العربية الحديثة، القاهرة، 1961إفرنجي، ص60.

فيقول: (أما السهول الواقعة في شرق الهوسا والتي تشكِّل منخفض بحيرة شاد، فقد كانت مأهولة بسكان من السود امتزجوا بعناصر بربرية وعربية)[1].

وعلى هذا فقد انتشرت جماعات عديدة حول حوض شاد واستقرت فيه وامتزج بعضها ببعض، ووصل إليها عدد كبير من الكوشيين منذ الأزمنة القديمة، كما بادرت هجرات منهم خلال القرن الرابع الميلادي وذلك على أثر الفتح الأكسومي لبلاد كوش، وهناك الأعداد الجمّة من قبائل البربر الصحراوية التي هبطت من ناحية الشمال، بل حدث أن تحكم البربر في وادي شرقي شاد، وازداد اختلاطهم واندماجهم بالسكّان المحليين، على أن سبيل الهجرات وكذلك الغزوات لم ينقطع من ناحية الشمال ومن ناحية حوض النيل والشرق ونتج عن اندماج المهاجرين البيض من البربر والعرب وكذلك الفولانيين ضعف الصفات الزنجية النقية وبخاصة في اللَّون[2].

ويذكر مخطوط محلي لعبد الحقّ الترجمي أن منطقة دار وداي شرقي شاد، شهدت نفس الهجرات والتجمعات السكّانية المتباينة السابقة، لكنه يحدِّد الأصول العرقية والمكانية لسكان وداي المحليين فيقول: اعلم أن قبائل هذا البلد أصلهم من قبائل النوبة، ولهم قاعدة تقول: بأن كل قبيلة يكون في أول اسمها (كاف) هي من أصل المملكة قديماً مثل: كريـي، كريبو، كشمري، كرغا، كبرتو.. الخ، وأن كل قبيلة يكون أول اسمها (ميماً) من رعايا المملكة مثل: ميمة، مسمجة، مدغو، مدبا، مسلاته، موبي.. الخ، وأن كل قبيلة لا يوجد في اسمها أحد الحرفين المتقدمين تكون دخيلة في هذا البلد غالباً: مثل داجو، فلاتة، بلالة، جلابة، فزان... الخ[3].

---

(1) بولم، دنيس: الحضارات الإفريقية، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، (ب، ت)، ص ص 41 ـ 59.

(2) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص19.

(3) الترجمي، عبد الحق: الدولة الإسلامية الوداوية، مخطوط من تلخيص الأستاذ/ عثمان علي محمّد: مرجع سبق ذكره، ص29.

والإشارة التي قدّمها مخطوط الترجمي حول ربط أصل جماعات وداي بلغتهم، أكّدها مخطوط آخر قديم لابن عمر التونسي.

فقال: (إن لغتهم فيها كافات كثيرة، ومن العجب أنّهم يسمون الله «كلَلَكَ» والولد الصغير (كللك) والعجوز «منجوكلك» وأكثر أسمائهم تنتهي بالكاف كما تبدأ بها، كما يسمون أحد الكماكلة «كمكلك» وللرجل الصالح «كرك» والقرعة «كيرك»، وكل كلامهم على هذا المنوال)[1].

ويشير بعض الكتّاب إلى أن أهل الوداي أنفسهم يشتهرون بأن لغتهم هي السائدة في هذه المنطقة، ومن أهم قبائلهم القديمة: الكودو، وأبو سنون، وأولاد جمعة، والملانق والمدبا والمدلا وغيرها[2].

وكما في وداي وحول حوض شاد عموماً برزت جماعات أخرى مثل: (الساو) الذين أقاموا مملكة في القرن السادس الميلادي واستمرت حتى القرن التاسع الميلادي، حيث أصبحت جزءاً من امبراطورية كانم الكبرى، وكانت حاضرة مملكة الساو مدينة البلماء أو العلماء في الكوار بتبستي شمال بحيرة شاد وفي فترة من الفترات كانت خاضعة لجماعات الزغاوة[3].

ويحدِّثنا ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان عن حضارتهم وعن بلادهم فيقول: «كوار ناحية واسعة جنوب فزان بها مدن كثيرة فيها قصر أم عيسى وأبو البلماء والبلاسي، وأكبر مدنه أبو البلماء، وألوان أهلها صفر، يلبسون ثياب الصوف، وفي بلادهم أسواق ومياه جارية ونخيل كثير ولهم سلطان في طاعة ملك الزغاوة[4].

---

(1) التونسي، الشيخ بن عمر: رحلة إلى وداي (1810 ـ 1982إفرنجي) مخطوط، مكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية جامعة شاد، أنجمينا، ص200.

(2) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص36.

(3) الدكو، د. فضل كلود: الثقافة الإسلامية في شاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم (رسالة دكتوراه غير منشورة) جامعة الأزهر، القاهرة، 1981إفرنجي، ص51.

(4) الحموي (أبو عبد الله ياقوت، ت626هـ) معجم البلدان دار صادر، بيروت 1955إفرنجي، ج7، ص221.

ويذكر «بالمر PALMER» أن الساو هم سكان المنطقة الشمالية من بحيرة شاد، وقد رحلوا إلى كانم من منطقة فزان جنوب ليبيا[1].

ويحدِّد المؤرِّخ «أورفو Urvoy» تاريخ هجرة الساو إلى منطقة كانم بحوالي القرن السادس الميلادي. وقبيل دخول الإسلام إقليم غرب إفريقيا، وانتشروا في بادىء الأمر على الضفة الشرقية الشمالية لبحيرة شاد، ثم سيطروا على منطقة السفانا الممتدة شمالاً، واستقرّوا أخيراً في الجزء الجنوبي الغربي للبحيرة، وذلك نظراً لتوفّر المراعي الطيبة والسهول المنتشرة الصالحة لرعي المواشي وهي الحرفة التي كانوا يعتمدون عليها، لأنّها تتناسب مع ظروفهم كشعب قادم من الصحراء[2].

أما عن الأحوال الاجتماعية لشعب الساو فآراء العلماء تجمع على أنّهم شعوب مهاجرة إلى منطقة بحيرة شاد، ولكنها تختلف في تحديد جهة قدومهم هل هي الشرق أم الشمال.

يقول الرحّالة بارث أن الساو أحد أقسام الفولانيين، وهم السكّان الأصليون، لمعظم الإقليم شمال تبستي وبين نهر شاري جنوب بحيرة شاد، وبداية مناطقهم تبدأ من المنطقة التي عرفها العرب باسم ودان[3].

بينما يرى «أورفو Urvoy» أن الساو هم العماليق أنفسهم وأنهم جاؤوا أصلاً من فزان، على شكل هجرات مكثّفة من قبل مجموعات البدو البيض وهم من أصل بربري قدموا من فزان، وساعدتهم على تكوين الدولة في القرن السابع الميلادي مجموعات أخرى يمكن أن تكون من اليمن[4].

---

(1) الدكو: مرجع سبق ذكره، ص50.

(2) المرجع السابق: ص50.

(3) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص20.

(4) Urvoy, Y: Histoire de L'Empire du Born ou, Memoires, IFAN7, Dacar, 1949, PP. 25 - 28.

وحاول دافيدسون (David Son) أن يرد أصول الساو إلى سلالة الهكسوس. على أساس التشابه في الخلقة والدور التاريخي الذي قام به هؤلاء في قلب إفريقيا وأولئك في مصر[1].

ويميل العالم الفرنسي (ليبوف) إلى الأخذ بهذا الرأي.

وبشكل عام فإن أساطير الساو القديمة تبالغ في إبراز صفة الطول والضخامة عندهم، وأن أصواتهم عالية ولا يصطادون إلاّ ضخام الحيوانات ومن أجل هذا لم يجد الساو صعوبة في إخضاع الناس الصغار الذين داهموهم[2].

ولكن الأوصاف التي وردت في كتابات المؤرخين العرب ترجح أن شعب الساو يرجع إلى أصول أقرب ما تكون إلى الشعوب التي عاشت حول نهر النيل، وذلك على أساس التشابه في الصناعات والرسوم والمهارات اليدوية مثل: صناعة البرونز التي برعوا فيها والفخار والرسومات على جدران الكهوف والمغارات وعلى أحجار الجبال التي ينحتونها بمهارة مثل: صور الحيوانات كالثور والمعادن والكباش التي عبدوها قبل الإسلام، وهم في كل ذلك يشبهون الفراعنة الذين برعوا في تلك الرسومات التي وُجدت على معابدهم ومقابرهم، وقد دلّت الحفريات الحديثة التي قام بها العالمان الفرنسيان (ماسو وليبوف) على وجود صلات وثيقة بين سكان وادي النيل ومنطقة حوض شاد[3].

وتحكي المعلومات المحلية عند الساو أن سلطان البربر جاء إلى ملك الساو في البلماء في القرن الثامن 800إفرنجي وطلب منه أن يمنحه أرضاً ليستقر فيها فأذن له بالإقامة في نطاق دائرة معينة، وأن هؤلاء البربر كانوا من قبائل التبو

(1) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص20.
(2) المرجع السابق: ص19.
(3) الدكو: مرجع سبق ذكره، ص ص 51 ـ 52.

أَو التيدا المسلمين[1]، وحتى قيام إمبراطورية كانم في مهدها الأول كانت جماعات الساو تمثّل قوة لها خطرها كما كانت لها خطورتها على الدولة الناشئة، فعلى الرغم من خضوعهم لملوك كانم إِلاَّ أنهم كانوا كثيري الخروج على الدولة، بل كانوا السبب الأساسي والمباشر في وقف اتساع الدولة في عصورها الأولى، وهم الذين أجبروا الأسرة الحاكمة من بني سيف إِلى تغيير حاضرتها «نجيمي» الواقعة في الطرف الشمالي لبحيرة شاد إِلى غرب البحيرة، واتخذوا لهم عاصمة جديدة سمّوها «ببرني» أي العاصمة الحصينة[2].

وحول اسم الساو «العماليق» تقول المصادر الغربية: إن العرب هم الذين لقبوا الساو بهذا الاسم ويعقّب إبراهيم صالح على ذلك بأنّه إذا صحّ هذا الرأي فإن عرب هذه المنطقة هم الذين أطلقوا هذا الاسم على هذه الجماعات[3].

ومن الملاحظ أنه في منطقة دار وداي يشار إِلى الآثار التي تركها الساو سواء أكانت فخارية أَم آباراً في الصخور بأنّها من بقايا الكنعانيين أَو بقايا «أَبو كنعان».

ويذكر بعض الكتّاب المحدثين أن قبائل الكوتوكو الحالية هي من بقايا الساو، غير أن هذه القبائل نفسها لا تقر رأي الباحثين الفرنسيين هذا[4].

ومن الجماعات التي لعبت دوراً هاماً حول حوض شاد جماعات الزغاوة التي ورد حول أصلها ودورها الاجتماعي العديد من الآراء نعرض لبعضها بإيجاز.

يذكر ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان «أن مملكة الزغاوة مملكة عظيمة من ممالك السودان في حد المشرق منها مملكة النوبة، الذين بأعلى صعيد

---

(1) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص 18 ـ 19.

(2) الدكو: مرجع سبق ذكره، ص 53.

(3) النوي، الشيخ إبراهيم صالح: تاريخ الإِسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم برنو، شركة البابي الحلبي، القاهرة، 1976إفرنجي، ص91.

(4) طرخان، مرجع سبق ذكره، ص ص 90 ـ 92.

مصر، بينهم مسيرة عشرة أيام، وطول بلادهم أي الزغاوة ـ خمس عشرة مرحلة في مثلها، في عمارة متصلة، وبيوتهم جصوص، وكذلك قصر ملكهم[1].

وكانت منطقة كوار ضمن الأقاليم الخاضعة لسلطان ملك الزغاوة، ويقوم في كوار يومئذ ملك الساو أَو ملك العمالقة التي تخضع لنفوذ الزغاوة، كذلك سادت حكومة الزغاوة على إقليم وداي.

وتعتبر جماعات الزغاوة من أوائل الأسر الحاكمة حول حوض شاد، وأصلها قبيلة بدوية من الجنس الحامي قريبة الشبه بقبائل الطوارق الملثمين، وكانت تفتك بالمزارعين المستقرّين حول بحيرة شاد، عاشت هذه القبيلة مع أشقائها على الحافة الجنوبية للصحراء الكبرى، حيث اختلطت كغيرها بالسكَّان المحليين واندمجت فيهم، كما أن أقرباءها من البربر قد تحكموا في وادي شرقي شاد في بعض الأوقات، ثم ما لبثت جماعة الزغاوة أن بسطت سلطانها ونفوذها على منطقة حوض شاد وشمل نفوذها مساحات واسعة خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، بحيث امتد نفوذها من دارفور شرقاً إِلى بحيرة شاد وكوار غرباً.

المعروف عن قبيلة الزغاوة أنّها وفدت أصلاً من الشرق كغيرها من كثير من القبائل التي نزحت نحو الغرب واندمجت مع الوطنيين، وكان الأصل الشرقي أهم ما تمسّكت به هذه القبيلة وغيرها من القبائل والأسر التي سادت بلاد السودان الأوسط والغربي[2].

ويري ابن خلدون أن الزغاوة من أصول حامية وليسوا من الزنج[3].

ويـرى بعض البـاحثين من أبناء الزغـاوة أن رواياتهم المحليـة وبعض

(1) الحموي، مرجع سبق ذكره، ج4، ص 391 ـ 392.

(2) طرخان، مرجع سبق ذكره، ص 29.

(3) ابن خلدون، عبد الرَّحمن بن محمّد، (809هـ/ 1405إفرنجي) العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956إفرنجي، ج1، ص18.

آثـارهم القديمة تدل على أنّهم ينتسـبون إلى أصـول عربيـة[1].

غير أن بعض المستشرقين يقولون بانحدار الزغاوة من البربر وذلك للتشابه في العادات والتقاليد، حيث إن الزغاوة يميلون إلى العيش في الإقليم الصحراوي ويسعون الإبل بكثرة.

ويرجح الدكتور فيصل كلود الدكو أن الزغاوة جماعات مهاجرة من وجهة الصحراء الكبرى حينما تقسموا على ساكنيها في بعض الحقب الزمنية[2].

ومما يؤكد الرأي السابق أن جماعات الزغاوة كثيراً ما تهاجر نحو الجنوب باتجاه المناطق الزراعية كلما قست الطبيعة عليها في المناطق الصحراوية تنزح نحو الجنوب في موجات متتالية، حيث توجد الأراضي الخصبة التي تكون أكثر صلاحية لرعي ماشيتها[3].

وتذكر (تبيانا Tubiana) أن العرب تاريخياً هم الذين سموا الزغاوة بهذا الاسم، على اعتبار أن لهم اسماً آخر يسمّون به أنفسهم هو «بيري Beri»[4].

وقد ساهم الفتح العربي لشمال إفريقيا، خاصة وصول عقبة بن نافع إلى كوار بتبستي عام 46هـ 666إفرنجي إلى زعزعة حكم جماعات الزغاوة[5].

وعلى كل حـال فإن شـعب الزغـاوة لم يستطع أن يصنع شيئاً يسـتحق الذكر في فتـرة ملكهم لحوض شـاد، غير أن ملوك الزغـاوة أنفسـهم وإن لم يدخلوا الإسـلام إلاّ أنّهم تأثّـروا به منذ القرن السَّـابع الميلادي، فالإسـلام

(1) سليمان، د. محمود وأخوه للطيناوي: الزغاوة الماضي والحاضر، الكويت.

(2) الدكو، مرجع سبق ذكره، ص ص 56 _ 57.

(3) المرجع السابق، ص57.

(4) Tubiana, MARIE-Jose: Des Troupeaux et des Femmes; MARIAGE et transferts de Biens chez le Beri (Zaghawa et Bidey at) du tchad et du Soudan, L'Harmattan, Paris, 1985, P17.

(5) شقير، نعوم: تاريخ السودان القديم والحديث، (ب. د) القاهرة، ص58.

ظل يتسرّب إليهم عن طريق الهجرات المتكررة للطوارق والعرب[1].

ومن الجماعات التي يذكر الكتّاب أن لها دوراً في التطورات الاجتماعية حول حوض شاد، الأسرة السيفية وقد أسست بنيانها الملكي في القرن الثامن الميلادي، وكانت الأسرة السيفية نسبة إلى سيف بن ذي يزن من البدو الرحل غزوا وامتصّوا بعض قبائل التبو في الشمال والبربر والكانمبو ثم أسّسوا دولة كانم القديمة وجعلوا عاصمتها (نجيمي)[2].

وتقول المعلومات الواردة من الأسرة السيفية: إن حكمهم كان من أطول الحكومات المتسلسلة من أسرة واحدة، حيث وصل عدد ملوكهم الأوائل إلى أحد عشر ملكاً[3].

وتقول مصادر وسجلات الحكم الكانمي: إن الأسرة السيفية تنحدر من سيف بن ذي يزن الحميري، وأن أسرته حكمت في كوار حوالي 850 ثم تحالفت هذه الأسرة مع قبائل التبو أَو التيدا وفتحوا معاً الجزء الجنوبي من الصحراء وتوسعوا تدريجياً حتى شمل نفوذهم وداي شرقاً والنيجر غرباً[4].

وكان حكم الأسرة السيفية حكماً عالياً ولديه مجلس شورى يتألّف من اثني عشر شخصاً يشرفون على تدبير شؤون الدولة، وينتمون كلهم إلى الأسرة الحاكمة، ويعملون في مجلس الشورى مدى الحياة، وكان يطلق على الطبقة الحاكمة اسم (ماغومي) وفي الكانوري أصلها (مامي) وهي الحاكم أَو الملك ولقب (ماجيرا) يطلق على الملكة الوالدة وكان لها شأن كبير في حكم البلاد[5].

وعلى كل حال فإن للأسرة السيفية علاقات نسب ومصاهرة مع البلالة

(1) النوي، مرجع سبق ذكره، ص 74 ـ 75.
(2) زكي، د. عبد الرَّحمن: مرجع سبق ذكره، ص 175 ـ 176.
(3) طرخان: مرجع سبق ذكره، ص 52 ـ 67.
(4) المرجع السابق، ص67.
(5) زكي، د. عبد الرَّحمن: مرجع سبق ذكره، ص 175 ـ 176.

والزغاوة والطوارق، هذه العلاقات التي يستغلّونها في السيطرة على الجماعات المجاورة حيناً، ويستغلها أي فرع من هذه الفروع ضد الآخر حسب الحاجة.

ومن الجماعات حول حوض شاد جماعات الكانمبو والكانوري ويقال بأنهم خليط من العمالقة (الساو) والبربر والعرب، وهم أنفسهم يقولون بانحدارهم من أصول عربية، وفي الواقع تغلب الدماء البربرية في مجموعة الكانمبو والكانوري إلاَّ أن السِّمات العربية واضحة فيهم أيضاً[1].

وتشير الدِّراسات الحديثة إلى أنّه في القرن الثامن الميلادي قد حدثت هجرات عربية كبيرة نحو حوض شاد من إقليم وادي النيل، بالإضافة إلى القبائل العربية التي جاءت في ركاب الفتح الإسلامي الذي وصل تبستي كوار منذ القرن السَّابع الميلادي، وفي نفس هذه الفترة ظهر شعب الكانمبو والكانوري، كشعب متميّز لهم ملكهم وأرضهم وأول ملوكهم هو السلطان (دوقو)، واستعانوا بعد ذلك بالتبو والتيدا والعرب الذين هاجروا إلى البلاد عن طريق تبستي، واشتركوا معهم في إقامة حكومة كانم المركزية، واكتسب الكانميون ألدماء الحامية نتيجة اختلاطهم بالفلانيين من سكان برنو[2].

وجماعات الكانوري بشكل خاص هي خليط من العرب والبربر، ولغتهم كانت من أغلب اللغات السائدة حول حوض شاد، والكانوريون أنفسهم يقولون بالأصول العربية، ويرون أنّهم أصلاً جاءوا من اليمن، وفي الواقع فإن الدماء العربية فيهم واضحة أكثر من غيرهم[3].

وقد أورد الرحالة (ناشتيجال) تفسيراً لكلمة كانوري، استقاه من المصادر

---

(1) طرخان، مرجع سبق ذكره، ص ص 23 ـ 24.

(2) الدكو، مرجع سبق ذكره، ص 22.

(3) أيوب، محمّد صالح: (جذور الثقافة العربية في وسط إفريقيا: باقرمية وانتشار الثقافة العبرية في وسط إفريقيا) مجلة الثقافة العربية، عدد (11، 12) السنة (16)، مطابع الثورة العربية، بنغازي 1988إفرنجي، ص ص 41 ـ 61.

المحلية خلاصته: ـ أن هذه الكلمة اشتقها المواطنون من الكلمة العربية نور، وأضيف المقطع (ك K) على معنى التبعية والنسبة والارتباط فصار معنى الكلمة (حملة النور) إشارة إِلى الدور الذي قاموا به في نشر الإِسلام بين القبائل الوثنية.

ونفس القول السابق يمكن أن يقال على جماعات البلالا نسبة إِلى زعيم لهم يسمى بلال أو بابيليا، وكلمة البلالا تعني في لغة الطوارق الرجال الأحرار أَو النبلاء، وقد جاء في المخطوطات العربية التي عثر عليها في برنو، أن أصل البلالا من العرب اليمنيين، وأن أول سلاطينهم يسمى محمّد، وهناك معلومات تقول إن البلالا قد شقّوا طريقهم مع السيفيين، وقد نسبوا كلهم إِلى جد واحد هو حمير وذلك عن طريق انتمائهم إِلى سيف بن ذي يزن، وأنّهم وصلوا إِلى قرى كانم فاقتسموها، وكان أن سيطر البلالا على بحيرة الفترى التي تقع جنوب شرق بحيرة شاد[1].

وهناك أقوال تذكر أن البلالا من العناصر التي نتجت عن مصاهرة الشوا، وهم العرب المقيمون حول حوض شاد، وعن طريق المصاهرة التي تمّت مع التوارق وقبائل الكوما المتعددة التي تقيم حول بحيرة الفترى.

وتدل الأبحاث الحديثة أن البلالا الأفراد وسلطانهم يذكّرون الزائرين لهم دائماً بأصلهم العربي، آخر هذه الأبحاث ما أشار إليه الدكتور زكريا فضل خضر مدير المعهد الوطني للعلوم الإِنسانية التابع لجامعة شاد، أثناء بحثه للتراث الشادي الحي، ففي رحلته حول الفترى في شهر 7/ 1992إفرنجي التقى سلطان البلالا الذي أخرج له سلسلة نسبهم العربي، وذكره بمخطوطات وكتب حملها رئيس البعثة معه إِلى العاصمة أنجمينا وفيها معلومات مدعمة حول الأصل العربي للبلالا.

---

(1) طرخان، مرجع سبق ذكره، ص 24 ـ 25.

ولا شك أن للاختلاط والمصاهرة الدور الهام في تغيير بعض السِّمات إلاَّ أن البلالا ثبت لهم أنّهم حافظوا على علاقتهم الحميمة بالجماعات العربية، ولهم صلاتهم القوية بأبناء عمومتهم بني سيف، ولهم صراعاتهم المتبادلة التي نجحوا في بعضها على الأسرة السيفية بمساعدة إخوانهم العرب من الشمال والشرق[1].

ويقول أَحمد بن فرتو مؤرخ السلطان إدريس الوما: (لقد أراد الله أن تسيطر قبيلة البلالا سكان فترى ومنطقة وداي على مملكة كانم واستحال طردهم منها لعدة سنين قد تصل إِلى المائة واثنين وعشرين عاماً)[2].

ويتحدث المستشرق الإنجليزي (بالمير) وهو الذي جمع المحارم (المراسيم) السلطانية وترجم منها عشرين محرماً إِلى الإنجليزية وضمنها كتابه المعنون (مذكرات سودانية) فيقول عن البلالا: إنّهم فرع من الأسرة السيفية أي المنتسبة إِلى (سيف بن ذي يزن)، ويفسّر كلمة البلالا بأنّها تعني أحرار التوارق، وأنّهم ينحدرون من أصول بربرية وعربية، مما يفسّر مساعدة العرب لهم في صراعهم ضد مايات البرنو، والبلالا هم في الأصل رعاة إبل يسكنون بحيرة الفترى[3].

وهناك مجموعة بشرية هامة أخرى قد يحتاج الباحث عن الحياة الاجتماعية حول حوض شاد إلى أن يعرف شيئاً عن أصولها الاجتماعية مثل التبو والتوارق والباقرمي والسارا والماسا، فهذه الجماعات لها ثقلها السكّاني في هذه المنطقة.

---

(1) القلقشندي، (أبو العباس أَحمد بن علي 821/ 18م): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المجلد الثامن، المؤسسة العامة، القاهرة (ب. ت)، ص ص 116 ـ 119.

(2) ابن فرتو، أَحمد: أخبار وغزوات السلطان إدريس ألومة، المطبعة الأميرية، كنو، (ب، ت) ص ص 125 ـ 132.

(3) الغنيمي، د. عبد الفتّاح مقلد: حركة المد الإِسلامي في غرب إفريقيا، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1985إفرنجي، ص ص 31 ـ 34.

فعلى سبيل المثال فإن جماعات التبو والتوارق تسكن مناطق قريبة من بعضها، إلاَّ أن التوارق يتردد ذكرهم في المصادر التاريخية القديمة أكثر من غيرهم، فهم لهم علاقاتهم بالأسر الحاكمة دائماً ويدعمون الأسر الحاكمة في كانم في انتمائها إلى الأصول العربية وإن كانت لا تتنكر للهجتها الحالية الخاصة[1].

أما التبو أَو التيدا سكان تبستي فما يذكر عن تاريخهم أنّهم وصلوا إلى كوار عام 800م وسكنوا بجوار سلطان الساو، وهم قوم مسلمون منذ تلك الفترة القديمة[2].

وينقل لنا (يفر Yver) عن المقريزي وليون الإفريقي أن التبو ظلّوا يعتبرون منذ مدة طويلة من البربر[3].

والباقرمي مثل الكانمبو والكانوري والوداي أسماء لمناطق بعينها حول حوض شاد أكثر مما هي أسماء لجماعات معينة، وبشكل عام فالباقرميون جماعات تتألّف من اختلاط السكّان الأصليين ببعض الجماعات المهاجرة من الشرق والكانوري والعرب والفولاني والزنوج[4].

وقد أقام هذا الخليط خاصة من الجماعات المهاجرة من الشرق مملكة واسعة في القرن السادس عشر الميلادي، وينتسب مؤسسوها الأوائل إلى الأصل العربي ويقولون بأنّهم قدموا من اليمن[5].

---

(1) القشاط، د. محمّد سعيد: التوارق عرب الصحراء الكبرى، مركز دراسات وأبحاث الصحراء، طرابلس، 1989إفرنجي، ص ص 27 ـ 28.

(2) الدكو، مرجع سبق ذكره، ص 68.

(3) يفر، ج: مادة تبو، دائرة المعارف الإسلامية (نقلها إلى العربية: محمّد ثابت الفندي وآخرون)، المجلد الرابع، لجنة الترجمة، القاهرة، 1973، ص ص 572 ـ 573.

(4) زكري، د. عبد الرحمن: مرجع سبق ذكره، ص ص 209 ـ 210.

(5) يفر، ج: مادة باقرمية في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص ص 358 ـ 359.

ويمكن أن نختم حديثنا حول الأصول العرقية والمكانية للسكان حول حوض شاد بما توصل إليه (بالمر Palmer) ومفاده: أن من نتائج أحداث الكوش حدوث هجرات من عرب الجنوب نحو دارفور وكانم ودعمهم وصول مجموعات من البربر البيض حوالي عام 800 أَو 1000إفرنجي وصلوا من السودان الشرقي أَو من إفريقيا الشمالية إِلى حوض شاد.

ويرى (ميجيود Migeod) كذلك نفس الرأي حيث يقرّر أنه في عام 800 أَو 1000 وصل عدد من القبائل اليمنية[1].

وتدعم مثل هذه الآراء الروايات والمخطوطات المحلية، وكذلك الملامح والانتماءات وسلسلة الأنساب التي يحفظها سكان هذه المناطق، رغم انتفاء أي امتيازات قد يظن البعض أن ادعاء أي نسب عربي قد يجلب شيئاً منها، هذا بالإضافة إِلى أن هذه الجماعات تواجه خصومات وضغوطاً شديدة للتخلّي عن انتسابها إِلى الأصل العربي ولكنها مع ذلك تتمسك بأصولها السابقة أشد التمسّك.

ومن الأصول العرقية والمكانية للسكان حول حوض شاد انبثقت الجماعات التي كوّنت مملكة وداي، ومملكة كانم، وممالك لوجون في الجنوب.

4 ـ الأنظمة الاجتماعية للسكان حول حوض شاد:

تتشابك مكونات البناء الاجتماعي للسكان حول حوض شاد تشابكاً كبيراً، لدرجة أنّه يصعب على الباحث أن يميِّز بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة، إِلاَّ أن سمات النظام الاجتماعي للمجموعات السكَّانية يمكن ملاحظتها ومتابعة تغيراتها من مرحلة إِلى أخرى، وما يميِّز النظام السياسي في هذه المنطقة هو الدور الكبير

(1) Palmer, H., R: Sudaness Memoirs, VII, Legos, pp 2, 12.

الذي يؤديه في تكامل البنية الاجتماعية لمجتمعات حوض شاد نظراً لظروف التكوين الاجتماعي لهذه المجتمعات، حيث التقت مجتمعات متباينة من حيث الأصل العرقي والمكاني وتعايشت حول حوض شاد.

أ ـ سمات النِّظام الاجتماعي للمجموعات السكَّانية حول حوض شاد:

تعتبر جماعات الساو من أقدم الجماعات السكَّانية حول حوض شاد، وعرفت النِّظام الاجتماعي القبلي في طوره الثاني أي التحالفات القبلية التي تشكِّل نظاماً ملكياً غير وراثي من الناحية النظرية لأنه يتكون من مجموعة ممثلي القبائل المتحالفة من أجل صد عدو أَو بناء المدن المحصنة والدفاع عنها، وهي عملية من الصعب أن تقوم بها قبيلة لوحدها. ويلاحظ أن جماعات الساو لم تعرف النِّظام السياسي والاجتماعي القبلي المنفرد الذي كان سائداً في الكثير من المناطق الإفريقية، لأن الساو جماعات مهاجرة من الشرق وقد علمتها مراحل الهجرة التي قطعتها أهمية الحياة المشتركة في تحالفات كبيرة، ثم طوّر الساو نظامهم الاجتماعي إِلى سلطنات قوية من خلال احتكاكهم بالحضارة الإِسلامية في القرن السَّابع الميلادي، وما إن جاء القرن الثامن الميلادي إِلاَّ وقد عرف عنهم تعاونهم مع جماعات متعددة من أجل تكوين أمبراطورية قوية عرفت بإمبراطورية كانم.

وكان النِّظام الاقتصادي لدى الساو يقوم على التبادل التجاري وإنتاج بعض المحاصيل الهامّة، ولم يذكر في تاريخهم الاهتمام بنظام المقايضة الذي كان منتشراً في المناطق الإفريقية حتى لفترات قريبة إِلاَّ أنّه من الملاحظ أنّهم لم يستخدموا أي عملات نقدية محلية غير الذهب والفضّة والملح، أما النظام الديني لدى الساو فقد ظهر من خلال تحليل الدراسات الأثرية التي وضحت أنّهم يدفنون مع موتاهم بعض المعدات والحلي والأواني التي تدل على أنّهم يؤمنون بحياة بعد الموت.

وتتميز جماعات الزغاوة بقوة ملكهم لدرجة أن حياتهم الاجتماعية كلها مصبوغة بنظامهم السياسي الملكي، وقد وصفهم الكتّاب بأن ملكهم يده مطلقة على رعاياه بدرجة كبيرة، مما أدّى به إِلى أن يمتلك معظم أموال رعيته من الغنم والبقر والجمال والخيل، بينما أغلب رعاياه عراة متأزرون بالجلود[1].

وهذا الأثر للنظام السياسي على الأنظمة الاجتماعية الأخرى في جماعات الزغاوة هو حال معظم الجماعات في هذه المنطقة، فالزغاوة نظامهم الاقتصادي يقوم على اقتناء المواشي بالدرجة الأولى باعتبارهم جماعات بدوية في الأساس، ولا تأتي الزراعة إِلاَّ في الدرجة الثانية مثل زراعة الذرة واللوبيا والقمح، ولهذه الجماعات نشاطها التجاري الملحوظ حول حوض شاد، فهي تعمل في جميع الأنشطة التجارية، ولها تجمعات عائلية تعين أفراد القبيلة في ارتياد المهن التجارية وتأخذ بيد الضعيف منهم ولكنها قاسية مع العضو منها إذا شعرت أنّه يهمل في جمع المال أَو يتجاوز القواعد المتعارف عليها عندهم لجمع المال، مثل عدم التحمّل والصبر على الشدائد والمكاره والتبذير الذي يعتبرونه خرقاً فادحاً لقواعد العمل لديهم، وبهذه الخصائص الصارمة في التعامل في النشاط الاقتصادي، وصفهم الدكتور إدريس سالم الحسن بأنهم استطاعوا تجاوز أزمة التصحّر بصورة أفضل من جماعات أخرى عاشت نفس ظروفهم مثل جماعات البجا في شرق السودان[2].

أما النظام الديني لجماعات الزغاوة، فقد عرفوا عبادة الملوك ويذكر بعض الكتّاب أن الزغاوة في ماضيهم عبدة أوثان تسمى الدكاكير ومفردها دكور وهي في لغتهم الأصنام التي يعبدونها[3].

---

(1) الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 955، ج7، ص 392.

(2) الحسن. د. إدريس سالم: «البجا في شرق السودان»، مجلة دراسات إفريقية، العدد (11)، يونيو 1984إفرنجي، الخرطوم، ص57.

(3) شقير. نعوم: تاريخ السودان القديم والحديث، (ب. د)، القاهرة، (ب. ت)، ص85.

وكانَ من طقوسهم دفن الموتى وفي صحبتهم أعز ممتلكاتهم من الحلي والألبسة والأواني والأسلحة لاعتقادهم بأن الموتى يعودون إِلى الحياة فيحتاجون إِلى تلك الممتلكات وهذا يدل على أنّهم يعتقدون في الحياة بعد الموت، وهي نفس العادة التي وجدتْ عند جماعات الساو[1].

تظهر الدراسة التحليلية للنظام الاجتماعي لدى الكانم بأنّها جماعة تتميّز بنظام سياسي قوي يقوم على مرتكزات مميزة أهمها أنّه أعطى مكانة عالية للمرأة بعكس أغلب الجماعات حول بحيرة شاد، فالمرأة تشارك في حياة الكانم الاجتماعية والسياسية، وتتمتع بمكانة رفيعة ونفوذ في الأسرة، ولا يتزوج عندهم بأكثر من واحدة إِلاَّ الأمراء ومن على شاكلتهم[2].

وبالتالي فإن نساء الطبقة الحاكمة يتدخلن في شؤون الحكم والسياسة ولا سيما أُمُّ السلطان وزوجته الأولى، وتلقب أم السلطان «بالماجيرا» ومن سلطاتها أنّها باستطاعتها أن تشير بتغيير حكام الأقاليم كما يحلو لها، وأن تنقل وتعزل وتولي من تشاء، وكذلك للزوجة الكبرى للسلطان مثل هذا الحق.

فرغم أن جزءاً من هذه الميزة موجود لدى جماعات الوداي نتيجة لانتسابهم إِلى الأم في بعض الأحيان أيضاً، إِلاَّ أن النساء في كانم حزنّ على مكانة كبيرة عُرفت بها السلطنة منذ إنشائها مما جعل بعض الكتّاب يستنتجون وجود صلة وثيقة بين جماعات الكانم والبربر في شمال إفريقيا[3].

ومن خصائص النظام السياسي في الكانم تمتعه بمجلس استشاري دائم يشارك السلطان الرأي في الأمور التي تحدث في البلاد، وقد مرّت عليه بعض

---

(1) الدكو، د. فضل كلود: الثقافة الإِسلامية في شاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الأزهر، القاهرة، 1981، ص58.

(2) طرخان، د. إبراهيم: إمبراطورية البرنو الإِسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975إفرنجي، ص91.

(3) المرجع السابق، ص ص 25 ـ 26.

الفترات بأن كان أعضاؤه كلهم من الأسرة الحاكمة ويظلون في مناصبهم مدى الحياة، إلاَّ أن هذه الحالة ليست دائمة، فنظرياً المجلس الاستشاري في كانم هيئة تضم أغلب الجماعات المكونة للسلطنة أَو الأمبراطورية، ومن الملاحظ أن جماعات الكانم لم تعرف النظم السياسية الضيقة، فصحيح ما يقال إن هذه الامبراطورية ولدتْ كبيرة، وعلى كل حال فإن جماعات الكانم عُرفت بقوة سلطانها وسيطرتها على مساحات شاسعة من حوض شاد ولفترات زمنية طويلة، مما جعل بناءها السياسي يُعرف بالقوة ويكوِّن علاقات سياسية خارجية هامة خاصة بدول شمال إفريقيا لسيطرة الكانم على طرق القوافل التي تعبر إِلى وسط إفريقيا.

وقد ازدهرت التجارة الخارجية لدى جماعات الكانم لموقعهم الهام في طرق القوافل من ناحية، وما وفَّرُوه من أمن واستقرار في هذه المنطقة المضطربة من ناحية أخرى إِلاَّ أن مناطق الكانم عرفت أيضاً الزراعة خاصة زراعة الذرة والخضروات والفواكه.

ولجماعات الكانم دور هام في استغلال الملح الذي يعتبر السلعة الأكثر رواجاً في إفريقيا في الفترات السابقة، وهم يعملون فيه على ضفاف البحيرة (تشط Chad) وبمجرد تجفيفه يقومون بجمعه وتسويقه بجميع الوسائل فقد تاجروا به بالمقايضة من خلال البدل بسلع أخرى متوفرة لدى سكان إفريقيا ووصل بهم الأمر في بعض المراحل بأن اعتبروا الملح شبه عملة أَو مقياس في السوق تقاس على أثمانه أسعار البضائع الأخرى.

أما نظامهم الديني فقد عرف الكانم الديانات التقليدية كتقديس الأشجار الكبيرة باعتبارها مسكناً للآلهة واعتقدوا بأن لها تأثيراً في الخصب والنمو، إِلاَّ أن أكبر نمط للديانة التقليدية له أثره العميق في الكانم هو تقديس بعض الأحجار المنحوتة في منطقة رملية لا صخور فيها، فيذهبون إِلى هذه التلال عندما يحتاجون إِلى الابتهال إِلى الآلهة قبل افتتاح موسم الصيد، وتقام بجوارها

الأعياد الجماعية، وقد ظلت هذه الممارسات لها تأثيرها على عقلية جماعات الكانم ويمارسون أجزاء منها حتى في فترات قريبة أيام ظهور الشيخ عثمان دان فوديو الذي اعتبر أن هذه الممارسات وثنية مما يستوجب قتال دولة الكانم الإسلامية، فرد عليه الشيخ محمّد الأمين الكانمي بأن هذه الممارسات كانت في السابق وثنية، أما بعض الممارسات التي قد تكون لها صلة بها في زمنهم فهي ليست وثنية وبالتالي فلا مسوغ لقتال الكانم.

أما جماعات الباقرمية فإن نظامها الاجتماعي يتميّز بأنه أبوي يعطي أهمية كبيرة للانتساب إلى الأب، وبالتالي فإن الملك في باقرميه يعطي سلطات كثيرة لابنه الأكبر، وهذه الظاهرة عكس ما هو سائد لدى جماعات الكانم ووداي التي تعطي أهمية للانتساب نحو الأم، فالحكام والسلاطين والأمراء ينتسبون إلى أمهاتهم وليس إلى آبائهم، وهناك ملاحظة وهي أن الباقرمية يتوقعون أن أم السلطان تتمتع ببعض النفوذ ولكنه لا يصل إلى نفوذ الزوجة الكبرى أو أم الملك لدى جماعات كانم.

ولقد عرفت جماعات الباقرمية النظام السياسي القبلي القديم ثم تطور إلى النظام الملكي التحالفي الذي يضم عدداً كبيراً من القبائل التي تتكاتف فيما بينها لإنشاء مُلك قوي، ويذكر هنا تحالف جماعات مهاجرة من الشرق تنتسب إلى الأصل العربي مع قبائل من الشاري وهي التي كوّنت مملكة باقرمية الأولى، ثم تلا ذلك إنشاء السلطنة الكبرى أو إمبراطورية باقرمية في القرن السادس عشر والتي شملت جماعات أوسع، ضمت القبائل الأولى المتحالفة وجماعات من العرب أو الشوا، وجماعات من الكانم والبرنو، وقد قامت التشكيلة الاجتماعية الأخيرة على الأُسس الإسلامية واستقت معظم نُظُمها السياسية والإدارية من إمبراطورية الكانم المجاورة.

ويوصف النظام السياسي في الباقرمية عموماً بأن السلطان عندهم يتميز بالاستبداد، فهو حاكم مطلق، والسكان يقدمون له فرائض الاحترام التي تنطوي

على الذلّة، وإن امتثلوا في حضرته وجب عليهم أن يكونوا حاسري الرؤوس وأن يعفروا جباههم بالتراب، ولا يسمح بالجلوس على البسط إلاّ لنفر قليل من وجوه القوم[1].

ومن عاداتهم سمل إحدى عيني أي واحد من إخوة الملك الذكور حتى يصبحوا غير أهل للحكم، وهذه العادة موجودة لدى جماعات دار وداي، لكن تقوم على سمل العينين معاً، ومن الملاحظ أن هذه العادة غير موجودة لدى الأسرة الحاكمة في كانم.

ويقوم النِّظام الاجتماعي في الباقرمية على النِّظام الزراعي رغم أن جماعات كثيرة كانت تعرف نظام الجمع والالتقاط حينما كانت في مرحلة التجمعات القبلية الصغيرة المتنقلة، ولكن وبمجرد وصولها من الناحية السياسية والتنظيمية إلى مستوى التحالفات القبلية وتكوين مملكة قوية اشتهرت بزراعة الدُّخن التي هي الغذاء الرئيسي للسكان، ويزرع أيضاً القطن والفول السوداني، بينما تنشط الجماعات العربية في رعي الماشية خاصة البقر، والتي من كثرتها لديهم اعتبروا أن أي شخص لا يملك مائة منها ليس منهم، ويقال بأن هذا هو سبب تسمية المنطقة بهذا «الاسم» بقرمية، وتتميز الجماعات الحضرية في باقرمية بأنّها أكثر مهارة في الصناعة من جيرانهم في دار وداي فهم أصحاب حرف ممتازة كالصباغين والنساجين[2].

أما نظامها الديني فقد عرفت الأنماط المختلفة من الديانات التقليدية، خاصة تقديس الأسلاف وآلهة الماء، وممثلي الإله الأكبر إلاّ أن المعلومات عن تطبيقاتهم العملية لهذه الديانات التقليدية غير متوفرة، نظراً للتغيير الكبير

---

(1) يفر، ج: باقرمية، دائرة المعارف الإسلامية، (نقلها إلى العربية محمّد ثابت الفندي وآخرون) المجلد الثالث لجنة الترجمة القاهرة، 1973إفرنجي، ص357.

(2) زكي، د. عبد الرحمن: تاريخ الدول الإسلامية السودانية بإفريقيا الغربية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1961، ص309.

الذي أحدثه الإِسلام في حياة هذه المنطقة وهجرة الكثير من الجماعات الإِسلامية مثل العرب والفولاني إليهم، مما صبغ حياتهم الدينية بالطابع الإِسلامي في الكثير من مظاهرها منذ فترة طويلة.

والمعلومات المتوفرة عن النِّظام الاجتماعي بجميع جوانبه لدى جماعات الوداي تشير إِلى أنه قد كان نظاماً قبلياً بسيطاً يقوم على تكوينات صغيرة وجماعات متناثرة تعيش على الاكتفاء الذاتي، ولكن الاحتكاكات الخارجية خاصة أحوال الغزو التي تعرضت لها الجماعات التي تعيش في هذه المنطقة قديماً هي التي جعلتها تتجه نحو إقامة كيانات اجتماعية وسياسية أكثر قوة فظهرت الممالك أَو المشيخات المتحالفة تحت قيادة موحدة، ولم يحصل تغيّر ملحوظ في النمط الاجتماعي والسياسي لوداي بعد ذلك، إِلاَّ بظهور حركة عبد الكريم بن جامع بن وداعة، وهو الذي حاول إقامة سلطنة تقوم على الاجتماع الإِسلامي فاستعان بالعلماء وتجاوزت سلطنته المستوى التحالفي بين قبائل: أَبو سنون وملقا ومدبا وملنقا ومدلا، إِلى إقامة سلطنة إسلامية قائمة على الشرع الإِسلامي، لذلك سمي مجدد الإِسلام، وسنعطي هذا الموضوع حقّه من البحث في فصل لاحق.

وقد تدرج النِّظام الاقتصادي لوداي من الجمع والالتقاط إِلى نظام المقايضة والذي استمر لفترات طويلة كان الناس فيها يتبادلون منتجاتهم مع غيرها بدون وسيط من نقود أو غيرها، ولكن المملكة نظراً لموقعها في الطريق إِلى غرب إفريقيا ووسطها فقد شكّلت التجارة عمودها الفقري بالإِضافة إِلى المحصولات الزراعية المختلفة من الذرة والدخن والفول، مع العلم بأن جماعات وداي تملك من المواشي الكثير ففيها الأبقار والإبل والغنم، وهي بأعداد كبيرة تساهم مع غيرها من اقتصاديات المنطقة في جعل سلطنة وداي قوية اقتصادياً في معظم مراحلها.

وقد عرفت جماعات وداي عبادة الأصنام وبعض الأشجار من

دون الله وبعضهم يتخذون ملوكهم أرباباً يقدّسونهم[1].

وقد أثّر الإسلام تأثيراً بالغاً في نمط الحياة الديني لسكان وداي فقد تجاوزت الجماعات عبادة الأصنام والملوك وغيرهم، إلى عبادة الله الواحد الأحد، بل وشرعت في تبديل حياتها الثقافية والاجتماعية بالكامل نحو الإسلام فكونت سلطنة إسلامية قوية حاولت تطبيق الشرع الإسلامي بكل جوانبه.

ب ـ النظام السياسي:

عرفت مجتمعات حوض شاد النظام السياسي العشائري الذي يقوم على قيادة كبير القبيلة لمجموعة القبيلة، وبالتالي فإن حياتهم السياسية في هذه المرحلة تتسم بالبدائية والبساطة وتتجنّب التعقيد في أمور السياسية، فغالباً ما تتخذ القرارات السياسية بحضور جميع أفراد القبيلة خاصة الذكور، ورغم أنّه تعطى الفرصة لجميع الأعضاء لكي يعبّروا عن رأيهم في القضايا المطروحة إلاّ أن رئيس القبيلة يسعى دائماً إلى القرار الجماعي في النهاية فليس هناك مكان للمعارضة بعد الانتهاء من صياغة القرار الجماعي وتبليغه لجميع أعضاء القبيلة، ومن الملاحظ أنه في الكثير من الأحيان تراعى الفروق العمرية في اتخاذ القرار السياسي وفي إبداء الآراء، فللكبار دائماً كفّة الترجيح لأنهم يحملون خبرات الماضي وموروثاته وهي ما تسير عليه الحياة القبلية أصلاً، بينما الفئات الأصغر سنّاً تحضر النقاش، ولكن يغلب عليها الاستماع والإصغاء، إلاّ من يتفرد من الشباب بخصائص معينة مثل الشجاعة والنجابة والرأي السديد، ومثل هؤلاء المتميّزين يفسح لهم الكبار المجال ليدلوا برأيهم مثلهم مثل الكبار، وكأنهم يقولون عقلهم تجاوز سنّهم، وهذا عرف لا يراعى إلاّ نادراً، وحينما يراعى يبالغ فيه لدرجة أن الشاب الشجاع مثلاً قد تُوكل إليه قيادة القبيلة إن كان منحدراً من مكانة اجتماعية قوية داخل القبيلة، ولكنه في جميع أحواله يعطي الكبار تسيير الكثير من الأمور مراعاة منه للقاعدة القبلية السابقة.

---

(1) الترجمي، مرجع سبق ذكره، ص ص 29 ـ 30.

وقد عرفت منطقة حوض شاد نظاماً سياسياً أكثر تطوراً من النِّظام السياسي القبلي السابق حينما قرّرت بعض المجموعات القبلية أن تشكّل اتحادات في مواجهة الأعداء بالدرجة الأولى، ولإقامة تعاون اقتصادي يتمثَّل في استغلال المراعي، وفض النزاعات بين المجموعات التي تستغل نفس الحيز المكاني، وهذه التحالفات القبلية أنتجت النِّظام السياسي الملكي المحدود، وهو نظام تَعرف القبائل الداخلة في إطاره بعضها البعض وقد تربطها علاقات دموية أَو قرابية أَو مكانية تتجاوز العلاقات القرابية، ولكن ما يميزه عن غيره من الأنظمة السياسية الأخرى هو محدودية الجماعات التي تنضوي تحت لوائه وتتخذ القرارات فيه في اجتماع عام يضم مندوبي القبائل المختلفة الداخلة في التحالف والمكونة لهذه المملكة الصغيرة وغالباً ما يختار الملك من أكثر المجموعات القبلية من حيث عدد الرجال والمال، وهناك معايير أخرى تراعى أيضاً في الكثير من الأحيان مثل التاريخ المجيد لهذه القبيلة خاصة الأمجاد التي تتجسّد في الشجاعة والكرم وقيادتها لثورات اجتماعية أَو دينية معينة، ورغم أن القاعدة الأساسية في هذا النِّظام السياسي أنّه ليس بوراثي بل يختار الملك من بين ممثلي القبائل أَو المجموعات السكانية التي تكون المملكة، إِلاَّ أن بعض العائلات قد استأثرت بالملك وحاولت أن تحتكره لأفرادها لأطول فترة ممكنة، وهذه عملية غالباً ما تؤدي إِلى ثورات من القبائل الأخرى التي تعتبر ذلك حرماناً لها من حق طبيعي يضمن لها التحالف، وأكبر من يقود هذه الثورات هم الممثِّلون للقبائل داخل الاتحاد طمعاً منهم في الملك، وعلى كل حال عرف هذا النِّظام السياسي في مناطق واسعة حول حوض شاد، خاصة لدى شعب الساو في مراحله الأولى، فقد أشارت البحوث إِلى سيطرة الحياة القبلية عليه، فهو يعيش في مجموعات متفرقة تسيطر عليها العصبية ولكنهم مع ذلك استطاعوا إنشاء مدن صغيرة يحيط بكل واحدة منها سور محكم البنيان، وفي هذه المدينة يعيش سلطان أو ملك التحالف القبلي، وتحيط به بعد ذلك بعض القرى الصغيرة التي تعيش فيها القبائل الأخرى التي قد تتصل قرابياً بقبائل الملك أَو تتصل معه

مكانياً، ولكل مدينة أَو قرية سلطانها المستقل والذي يمثّلها عند الملك والذي من حقّه نظرياً أن يصير ملكاً لهذا التحالف القبلي.

وقد عرفت جماعات الوداي هذا النوع من النِّظام السياسي في فترات مختلفة، فنظامها الملكي أَو السياسي يقوم على تركيبة معينة من مجموعة من القبائل، فالنِّظام السياسي التحالفي في وداي كان يقوم أصلاً بين قبيلتين هما قبيلة أَبو سنون وقبيلة ملنقا، إِلاَّ أنّها قد شاركت معها جماعات أخرى في التحالف مثل جماعات، أَو قبائل ملقا ومدبا ومدلا[1]. ونفس الخصائص العامة التي ذكرناها لهذا النِّظام السياسي تنطبق عليه في وداي فرغم أن جميع القبائل المشاركة في التحالف والمكونة للمملكة لها الحق في التناوب على السلطة وقد حصل هذا في الكثير من الأحيان، إِلاَّ أن أغلب الصراعات السياسية تنشأ من هذه النقطة، خاصة عند وفاة السلطان واجتماع الوجهاء أَو ممثلي القبائل لاختيار ملك جديد، وهنا تأتي بعض الخصائص التي ترجح كَفَّةَ أي من المرشحين وقد ذكرنا اثنين منهما وهما القوة المادية والبشرية لإحدى القبائل والأمجاد التاريخية لها مثل الشجاعة والكرم. وقد أدخل الوداي في نظامهم السياسي خاصية أخرى تمثّلت في «أن لا يتولى عليهم إِلاَّ من كانت أمّه من ذوات الأحساب عريقة النسب شريفة الحسب»[2].

ونظراً للمشكلات التي تحدث دائماً عند وفاة كل ملك حسب نظام التحالف القبلي السابق، وأيضاً لرغبة القبائل الكبيرة في تكوين نظام سياسي قوي يسمح باستمرار أمجادها والملك الذي بنته على يد أبنائها ظهر حول حوض شاد نظام سياسي أوسع من النِّظام السياسي السابق، وهو نظام السلطنة

(1) Al- Tonissy, IBN Omar: Vouage AU Wadai Traduit de L'darabe Par Dr: Peron, Publier par le Dr: peron et Jomar, Paris, 1851 pp. 69-73.

(2) التونسي، محمّد بن عمر: رحلة إِلى وداي، مخطوط المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص91.

أَو الإمبراطورية، ويحوي في داخله مجموعة الممالك الصغيرة التي تحوي التحالفات القبلية، وهذا النظام يتميّز بشكل عام بأنه يشمل مساحات أرضية أوسع من الأنظمة السياسية السابقة، ويحوي مجموعات سكانية أكبر، ويتجاوز الأصل العرقي نظرياً، وإن كان يتعامل مع التكوينات القبلية الأولى كأُسس واقعية في مباشرة سيطرته السياسية على الأقاليم الواقعة تحت سيادته.

ويمكن اعتبار تطور النِّظام السياسي في جماعات حوض شاد من التحالفات القبلية إِلى بناء السلطنة الكبيرة أَو الإمبراطورية من النتائج الرئيسية لاحتكاك هذه الجماعات بالحضارة الإِسلامية التي سمحت لهذه الجماعات بأن تتجاوز الإطار القبلي في نشاطها السياسي من ناحية، وأن تنقل أجزاء هامّة من النِّظام السياسي الموجود في الإِسلام إِلى منطقتها ومحاولة صبغه بالأعراف والتقاليد المحلية، فرغم أن ظاهرة الوراثة في تنصيب السلطان قد ظلّت موجودة في هذه السلطنات أَو الإمبراطوريات، إِلاَّ أن طبيعة اتخاذ القرارات فيها قد تغيّرت إِلى تكوين مجالس شورى دائمة توجه السلطان، وكان لعلماء المسلمين دورهم البارز في الأخذ بيد السلطان ونصحه في الأمور السياسية.

جـ ـ النظام الاقتصادي:

عرفت منطقة حوض شاد أشكالاً مختلفة من تبادل السلع والمنافع الاقتصادية فعاشت الجماعات فيها ردحاً من الزمن على نظام الجمع والالتقاط أَو النِّظام البسيط والبدائي في الحياة الاقتصادية، ويعيش أفراد القبيلة على ما يجمعونه من فواكه وخضروات وحبوب، ومن الملاحظ أنّهم ما كانوا يعرفون اللحوم المطبوخة، واستعمال الملح، وأنواعاً معيَّنة من الملابس إِلاَّ في فترات متأخرة، وبعد ذلك عرفت هذه الجماعات نظام المقايضة الذي يتم على أساسه التبادل في جميع السلع المعروضة، فالَّذي يملك لبناً يستبدله بحبوب بحدّ معين، والذي في حوزته بقرة يقايضها بناقة أَو جمل مثلاً وفْقَ تمايزات وتفاوتات محدَّدة، ويمكن أن يقام هذا النِّظام في السوق بحيث يعرض كل

متسوق سلعته ومن ثَمَّ التبادل بالمقايضة أَو يذهب صاحب السلع المراد مقايضتها واستبدالها بأخرى إِلى صاحب السلع الأخرى حتى خارج السوق في المرعى أَو في المنزل وتتم عملية المقايضة بالتراضي بين الطرفين، وغالباً ما تكون بحضور شهود من القبائل أَو مندوبي القبائل في السوق.

ومن الواضح أن هذا النِّظام الاقتصادي يستغني فيه الناس عن العملة أَو النقود أَو أي مقياس آخر لتحديد قيمة البضائع المعروضة، وهو نظام عرفته الجماعات حول حوض شاد واستمر معها لفترات طويلة وصلت إِلى بدايات الاستعمار الفرنسي ثم بدأ في الاضمحلال تدريجياً، ولكنه يستخدم عند الحاجة في الأسواق النائية إِلى اليوم.

أما النِّظام الاقتصادي الذي يقوم على تبادل السلع بقيمة معينة محددة من قبل السلطة السياسية أَو من قبل التجّار ولكنه مقر من السلطة الحاكمة، فهو نظام تزامن ظهوره مع تطور النِّظام السياسي في شكل سلطنات أَو امبراطوريات فقد احتاجت هذه التكوينات السياسية الكبيرة والتي تضم شعوباً كثيرة ومساحات شاسعة إِلى قوة إدارية هائلة تحتاج إِلى ميزانيات لا يمكن أن تركن إِلى نظام المقايضة الذي لا يعطي للسلطة السياسية أي اعتبار لأنه لا يتضمن إخراج ضرائب، فحينما يتم تبادل سلعة بأخرى بدون استخدام قيمة نقدية معينة، يكون من الصعب على الجهات الإدارية تسيير نفسها، ومن ناحية أخرى فإن هذه الإمبراطوريات الكبيرة توسعت علاقاتها الخارجية وعرفت من خلالها استخدام القيمة النقدية في العملية الاقتصادية.

ونتيجة لكل ذلك ظهر النِّظام الاقتصادي التجاري الحديث الذي يتم التبادل فيه بالقيمة النقدية، ومن هذا النِّظام ظهرت الجماعات التجارية التي تجلب السلع المطلوبة من خارج السلطنة وتبيعها بالنقد، وبعد ذلك ظهرت بعض المهن النقدية مثل البنائين الذين يعملون في بناء البيوت التي يحتاج إليها التجار أَو بعض أفراد الأسرة المالكة.

وقد ساهم في تطور النِّظام الاقتصادي النقدي لدى جماعات حوض شاد اهتمام الشركات الفرنسية بإنشاء تجمعات بشرية لإنتاج بعض المحاصيل الزراعية مثل القطن والفول السوداني والأرز.

وكانت تأخذ منهم إنتاجهم وتعطيهم مقابله نقوداً، ثم أَنشأت الأسواق التي تشتري منها الماشية فوصل النقد إِلى البادية وبالتالي عمّ النِّظام النقدي كل مناطق حوض شاد بالتدريج.

فالنِّظام الاقتصادي القديم الذي عرفته الجماعات حول حوض شاد يقوم على الرعي والزراعة المتنقلة ويهدف إِلى سد حاجات أفراد الجماعة في الأساس، بينما نمط الاقتصاد الذي أدخله الفرنسيون يقوم على اقتصاد رأسمالي يستعمل النقود كوسيلة للتبادل مع ظهور أعمال ومهن جديدة[1].

ومثل هذه العملية إنما هي نقلة خطيرة تمت في مرحلة زمنية طويلة وبمظاهر متعددة، وظل الاقتصاد التبادلي ينمو ويتوسع ويستأثر بالموارد والإنتاج التي تنتقل من انتشار الاكتفاء الذاتي إِلى نطاق الاقتصاد التبادلي.

وتمّت هذه العملية بطرق متعددة منها زراعة محصولات للتصدير مثل القطن والأرز، والفول السوداني وقامت جماعات على أساس هذا الإنتاج وانتقلت من الرعي والزراعة إِلى أجراء دائمين (عمّال بالأجرة) أَو موسميين[2].

وعلى كل حال فإن ما حدث من عمليات اقتصادية استهدفت تغيير البنية الاجتماعية للجماعات حول حوض شاد لا يمكن وصفها وتحليلها وفهمها إِلاَّ في ضوء نظرتنا إليها بأنّها تغيرات جوهرية في البنية الاجتماعية شملت جميع

(1) عودة، د. عبد الملك: سنوات الحسم في إفريقيا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969إفرنجي، ص ص 14 ــ 15.

(2) عودة، د. عبد الملك: السياسة والحكم في إفريقيا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1959إفرنجي، ص ص 209 ــ 210.

أنساق البناء الاجتماعي المتمثلة في النسق الاجتماعي والسياسي والديني والعشائري[1].

د ـ النظام الديني:

يلعب النِّظام الديني دوراً كبيراً في حياة شعوب حوض شاد حتى إن الباحث الفرنسي «شابل» أشار في كتابه «المجتمع الشادي» إلى أنّه من الصعب أن يميّز الباحث بين الأمور الدينية وغير الدينية في حياة الإنسان حول بحيرة شاد[2].

ولذلك كان للنظام الديني وجود في الحياة الاجتماعية لسكان حوض شاد في جميع مراحل تطورهم، وتتمثّل أهم الصور الدينية التي اعتقد بها السكان في هذه المناطق في التالي:

1 ـ الحيوانات المقدّسة:

فقد أعطت المكتشفات الأثرية حول حوض شاد الدليل على عبادة الحيوانات المقدّسة، حيث وجد بأن لكل مدينة حيواناتها المقدّسة التي تحميها، ولكل حيوان كاهنه الخاص الذي يقوم على خدمته، وكانت الحيوانات المقدّسة تعيش على مقربة من مجاري المياه.

2 ـ آلهة الماء:

وهذه تكونت نتيجة لبعض الأساطير التي تروى بأن امرأة كانت تسقي ماء من أحد الأنهار فأخذها الفيضان واتحدت بالماء ـ كما تقول الأسطورة ـ ومن هذا الاتحاد ظهرت آلهة الماء حول حوض شاد، وهذه الآلهة ذات أشكال

---

(1) أبو زيد، د. أحمد: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الانساق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1979، ص ص 535 ـ 538.

(2) Chapelle, J.: Le peuple Tchadien, L'harmattan, Paris, 1986, p. 126.

بشرية طويلة حمراء وبعضها يتزوج من الرجال وينجب الأطفال الذين سيصبحون كهنة المستقبل، ويعتقد أن آلهة الماء هذه هي التي تتولى تمويل السكان بالسمك.

3 ـ عبادة الأشجار الكبيرة:

وتعتبر الأشجار الكبيرة موضعاً للتقديس والعبادة لما يظن من أنّها كانت مسكناً للآلهة، وقد اعتاد السكان حول حوض شاد قديماً أن يدفنوا تحت هذه الأشجار بعض الأشياء المقدسة والأوعية التي تضم الضحايا، ويعتقد السكان أن لهذه الأشجار تأثيراً في الخصب والنمو، وجرت العادة أن توضع بواكير الإنتاج عند هذه الأشجار.

4 ـ عبادة الأحجار المنحوتة:

ويتم تقديس الأحجار المنحوتة في منطقة رملية تنعدم فيها الصخور، وهناك تلال من هذه الصخور تحيط بالمدن، يذهب الناس إليها عندما يحتاجون إلى الابتهال إلى الآلهة قبل افتتاح موسم الصيد، وهناك تقام الأعياد الجماعية وأعياد الختان.

5 ـ عبادة الأسلاف:

ومن المعتقدات التقليدية حول حوض شاد أن جماعات «السارا» تعتقد أن الروح تتقمص طفلاً يسمى باسم سلفه، وأن روح جد الأسرة تحلّ في أحد أحفاده، وأن أرواح الموتى موجودة في مكان ما ويمكنها أن تؤثّر في الآخرين بحيث تكون سبباً في موت الأحياء[1].

6 ـ ممثلو الإله الأعلى:

عرفت جماعات الكوتوكو حول حوض شاد قديماً ممثلين للإله الأعلى

---

(1) قدام، نعيم: حضارة الإسلام وحضارة أوروبا بإفريقيا الغربية، مكتبة أطلس، دمشق، 1969إفرنجي، ص ص 23، 50، 51.

أَو الكبير وهم أناس لكل واحد منهم دوره في الحياة الاجتماعية مثل إنسان الماء، وهو المختص من قبل الإله الأكبر بتصريف الماء، وهو الذي يعتقد الناس أنه يعطي السمك للصيادين، ودوره كبير أيام المطر أيضاً وكذلك أيام التصحر[1].

7 ــ شعائر اليوندو:

ويعتقد سكان الجنوب في شاد بأن الإِنسان يتعلّم في ممارسته لشعائر اليوندو لغة جديدة في فترة الأربعين يوماً التي يقضونها فيها، وهذه اللغة تختلف عن اللغة التي يستعملها كل الناس في مداولاتهم، إنها لغة أخرى لا يحسنها إِلاَّ من تربى في هذه الخلوات الوثنية، ولا يدخلها إِلاَّ الرجال، لأن من حججهم أن النساء لا يؤمن شرهن، كما يتعلمون في هذه المناسبات الموسمية الوثنية جميع أنواع السحر والعلاج، وفيها تظهر التخصصات داخل الطقوس، فلكل مناسبة زعيم روحي، فصيد الأسماك من اختصاص صاحب الماء وبدون إذن يصدر منه لا يحصل الصياد على سمكة واحدة ولو بقي شهراً على ضفاف النهر كما أن صاحب الأرض لا يخصب الزرع إِلاَّ بإذنه، وصاحب الماء يجلب الجراد والحشرات إِلى الزرع والحبوب إن لم يطع في أوامره، وكل من هؤلاء ينفرد باختصاصه ولا يتدخل في شؤون غيره، ولا يجمعهم شأن معين، كل يعمل على شاكلته، وكل واحد يخضع للآخر في نطاق اختصاصه، وتقع خصومات بين هذه الزعامات الروحية، ولكن كثيراً ما تدفع القبائل ثمناً باهظاً لهذه الخلافات إن وقعت[2].

8 ــ تقديس الملوك:

تقديس الملوك من الشعائر الهامّة في المجتمعات الإفريقية عموماً وقد

---

(1) Lebeuf, A.: LES Principant des Kotoko, C.N.R.S., Paris, 1969, pp 295-312.

(2) جرمة، محمّد: معلومات عن المجتمع الشادي، مخطوط، ص ص 10 ـ 11.

ذكر بعض الكتّاب أن بعض سكان إقليم وداي الحالي كانوا يتخذون ملوكهم أرباباً يقدّسونهم[1].

وقد ذكر الحموي عند حديثه عن جماعات الزغاوة قبل الإسلام ما يلي: «وديانتهم عبادة ملوكهم يعتقدون أنّهم يحيون ويميتون ويُمرِّضون ويُصحّون»[2].

ويمكننا أن نخرج باستنتاج جوهري من هذه المناقشة حول الديانات الوثنية في حوض شاد، مفاده أن مظاهر الديانات الوثنية هنا تعود في أكثرها إلى أصل شرقي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن جميع هذه المعتقدات تقوم على أساس واحد وهو عمق الإحساس بالروابط الوثيقة التي تربط المجتمع الشادي القديم بالبيئة الطبيعية. ولهذا لم تشر أي دراسة إلى وجود ديانة سماوية في هذه المنطقة سبقت الإسلام مما جعل الطريق مفتوحاً أمام الحضارة الإسلامية التي وصلت إلى هذه المناطق منذ القرن السابع الميلادي الأول الهجري.

9 ـ الدِّين الإسلامي:

وصل الإسلام حول بحيرة شاد بوصول طلائع عقبة بن نافع إلى جبال كوار وامتداد أفراد رحلته نحو وسط إفريقيا عام 46هـ 666إفرنجي. وقد جاء الإسلام كنمط حياة متكامل شمل الجانب السياسي فتكونت السلطنات الإسلامية التي تتجاوز التجمعات العرقية والمكانية، وبُني النظام الاقتصادي الذي يحث على العمل المنتج وارتياد المهن المختلفة وتطوير الأسواق، وتنظيم الزكاة، وبيت المال، فنشطت الأعمال التجارية بين وسط إفريقيا وشمال إفريقيا

---

(1) الترجمي، عبد الحق: الدولة الوداوية الإسلامية، مخطوط من تلخيص الأستاذ/ عثمان علي محمّد، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص ص 29 ـ 30.

(2) الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1955إفرنجي، ج7، ص ص 391 ـ 392.

في شكل تجارة القوافل وتَمَّ تبادل سلع البحر الأبيض المتوسط بما يقابلها من سلع وسط إفريقيا، وتمت الأنشطة الثقافية والتعليمية نتيجة للتغير الاجتماعي الذي أحدثه الإِسلام في البنية الاجتماعية لمجتمعات حوض شاد.

10 ـ الديانة المسيحية:

عرفت منطقة حول شاد الديانة المسيحية في بدايات القرن العشرين وبالتحديد عام 1921إفرنجي حينما أسّست بعض الكنائس الأمريكية بعض إرساليات لها في شاد، أما المذهب الكاثوليكي فلم ينتشر بشكل ملحوظ إِلاَّ بنهاية الحرب العالمية الثانية.

وكان للمسيحية تأثيرها في الجنوب الشادي حيث استفادت من الأرضية التي خلقها لها الاستعمار الفرنسي حينما كوّن تجمعات بشرية اصطناعية حول مزارع القطن، جلب إليها العمّال من جميع القبائل الوثنية الإفريقية، بعضهم من شاد وأكثرهم من مستعمراته في غرب إفريقيا ووسطها خاصة بعدما رفضت بعض الجماعات في الجنوب العمل بالسخرة لدى الشركات الفرنسية لزراعة القطن وغيره، فاستعانت هذه الشركات بالعمال من مناطق أخرى في إفريقيا. فركزت الكنائس الأمريكية جهدها على تنصير هذه الجماعات المنفصلة عن بيئتها ونشرت فيهم التعليم الكنسي والخدمات الطبية مما خلق قاعدة للمسيحية لها أثرها الاجتماعي في التركيبة الاجتماعية حول حوض شاد، خاصة التأثير في الجوانب السياسية حيث أعدت الصفوة المؤهلة لتقود البلاد بعد رحيل الفرنسيين، وهذا ما حصل بالفعل حيث نُصب «تومبالباي» حاكماً لشاد منذ الاستقلال عام 1960إفرنجي إِلى 1975إفرنجي، ولها تأثيرها في الجوانب الاقتصادية فالموظفون بنسبة 90٪ تقريباً من أبناء المسيحيين بعد الاستقلال ولم تتساو هذه النسبة بالقياس لأبناء المسلمين إِلى اليوم حتى إِلى النصف، رغم أن نسبة المسلمين تفوق 85٪ من مجموعة السكان ويمسكون بأيديهم جميع مقومات الاقتصاد مما عدا إدارة الدولة، ففي أيديهم الثروة الحيوانية،

والمنتجات الزراعية والأعمال التجارية، ولكن كفة من أعدتهم الكنيسة راجحة عليهم في الاستفادة من ناتج النِّظام الاقتصادي في شاد.

والخلاصة:

أن الحياة البشرية حول حوض شاد تميّزت منذ القدم بتنوع الجماعات المساهمة فيها باعتبار أن البحيرة جذبت إليها عبر العصور مجموعات مختلفة من حيث الأصول العرقية والمكانية، وهذا ما أدى إلى تنوع أنظمتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية. ولكن ما يميزها جميعاً هو تأثرها بالمحلية لدرجة أن جماعات كثيرة امتزجت بالعلاقات المكانية فأصبحت تُعرف هويتها بالمكان الذي تعيش فيه مثل جماعات الكانم، والبقرمية، والوداي وبالتالي تجاوزت أصولها العرقية من الناحية السياسية. أما في مجال المعتقدات الدينية فقد أظهرت الدراسة أن جماعات حوض شاد لم تعرف الديانات السماوية قبل الإسلام، بل تسود لديها المعتقدات المرتبطة بالطبيعة.

أثر انتشار الحضارة الإسلامية
على الحياة الاجتماعية حول حوض شاد

تمهيد

أعطى الفصل الثاني توضيحاً لأثر انتشار الحضارة الإسلامية على الحياة الاجتماعية حول حوض شاد، فتمّت مناقشة تاريخ انتشار الحضارة الإسلامية إلى هذه المنطقة في القرن الأول الهجري السابع الميلادي، وطبيعة هذا الانتشار السلمية بقيامها على عاملي التبنّي الحر والإقناع، وهذا ما جعل تأثيرها على النِّظام الاجتماعي لجماعات حوض شاد كبيراً حيث شملت تأثيراتها جميع النُّظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، وانعكست هذه التأثيرات على المجموعات السكَّانية الرئيسية مثل الساو والكانم والزغاوة والباقرمية والوداي، وخُتم الفصل بمناقشة عوامل تدعيم الحضارة الإسلامية التي تمثَّلت في سماحة الدِّين الإسلامي وجهود الملوك والسَّلاطين ودور العلماء والدُّعاة والتعليم الإسلامي.

1 ـ تاريخ انتشار الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد:

يتفق الباحثون الأفارقة والأجانب في الوقت الحاضر على حقيقة أن أول انتشار للحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد كان في القرن السابع الميلادي الأول الهجري.

فقد أكّد (شابل) في كتابه (المجتمع الشادي) أن انتشار الإِسلام في شاد يرجع إِلى عام 666 ـ 667إفرنجي، 46هـ أي في القرن الأول الهجري عندما وصل عقبة بن نافع إِلى جبال كوار حول بحيرة شاد[1].

وأكّد الباحث الإفريقي (كاني) هذه الحقيقة بقوله: يبدو أنّه لم يكن هناك اتصال ثقافي مباشر بين شمال إفريقيا وكانم ـ برنو إِلاّ في بداية دخول الإِسلام إِلى منطقة السودان الأوسط، وأن أوّل وجود للمسلمين في كانم ـ برنو يرجع إِلى سنة 46هـ (666/7إفرنجي) وهي السنة التي وصلت فيها طلائع المسلمين بقيادة عقبة بن نافع إِلى إقليم كوار، وأن هذا الطريق كان يمثّل قناة يتدفق من خلالها التأثير الإِسلامي المبكر إِلى كانم ـ برنو وإِلى المناطق الأخرى في السودان الأوسط[2].

وقد أورد الشاطر بصيلي في كتابه (تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط) أن عقبة بن نافع دخل في عام 666إفرنجي في وسط الصحراء متجهاً إِلى الجنوب، ووصل إِلى كوار في التبستي الواقعة شمال منطقة حوض شاد، وعاد من هناك لأنه لم يجد خبيراً يرشده الطريق إِلى الجنوب، وكانت المسافة التي تفصل بينه وبين طريق السفانا صغيرة نسبياً[3].

ويشير الدكتور، السيد عبد العزيز سالم في كتابه: المغرب الكبير، أن عقبة بن نافع افتتح مواقع من بلاد السودان تلي ودان في سنة 43هـ[4].

---

(1) Chapelle, Jean: Le Peuple Techadien ses Racines et sa vie Quotidienne, L'Harmattan, Paris, 1986, P. 149.

(2) كاني، أ. م: (مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال إفريقيا ووسط السودان بين سنة 700 إِلى 1700 مع إشارة خاصة إِلى كانم ـ برنو وأرض الهوسا) مجلة الدراسات التاريخية، طرابلس، السنة الثالثة، ص ص 12 ـ 13.

(3) عبد الجليل، الشاطر بصيلي: تاريخ وحضارة السودان الشرقي والأوسط من القرن التاسع إِلى القرن التاسع عشر الميلادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972إفرنجي ص417.

(4) د. السيد عبد العزيز: المغرب الكبير، دار النهضة العربية، بيروت 1981إفرنجي، ص193.

ويلخص لنا جميع هذه الآراء الدكتور الطيبي في مقال له بعنوان:

(وصول الإسلام وانتشاره في كانم ـ برنو بالسودان الأوسط) فيقول: وخلاصة القول: إن الإسلام بدأ وصوله إلى بلاد كانم منذ أن فتح العرب المسلمون.فزان وكوار ومنها أخذ الإسلام في الانتشار رويداً رويداً في السودان الأوسط عن طريق الجاليات من تجار المسلمين في البلاد، ثم وصل إلى كانم في منتصف القرن الثاني للهجرة، الثامن الميلادي نفر من بني أمية فراراً من بطش العباسيين واستقروا في البلاد، كما ذكر البكري في كتابه المسالك والممالك[1].

ويشير (ديرك لانجي) في مقال له بعنوان: (ممالك شاد وشعوبها) نشره في موسوعة تاريخ إفريقيا العام التي أصدرتها اليونسكو إلى أن ممالك كانم كان لها اتصال مبكر بالحضارة الإسلامية بدليل أن الرحالة والجغرافيين العرب عرفوها منذ وقت مبكر، وكانت هذه المملكة تسيطر على الجزء الأكبر من إقليم بحيرة شاد، ولهذا يسميها مملكة كانم العظيمة، رغم أنّه يقر بوجود ممالك أخرى في هذا الإقليم[2].

وذكر القلقشندي مصادر عديدة كتبها الرحالة والجغرافيون العرب الأوائل فيها معلومات هامّة عن أهل كانم وملكهم، وقد أكّدت كلها بأنهم مسلمون، وسلطانهم من بيت قديم في الإسلام وأن من أهل البلاد من أخذ قسطاً من التعليم، ونظر من الأدب نظرة النجوم فقال إني سقيم، فلا يزال يداوي عليل فهمه، ويداوي جامع علمه، حتى تُشْرِق عليه أشعتها، ويطرز بديباجه أمتعتها[3].

---

(1) الطيبي، د. أمين: (وصول الإسلام وانتشاره في كانم برنو بالسودان الأوسط) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الرّابع، طرابلس 1987إفرنجي، ص184.

(2) لانجي، ديرك: (ممالك شاد وشعوبها)، تاريخ إفريقيا العام، المجلد الرابع (بإشراف: ج. ت. نياني) اليونسكو، باريس، 1988، ص247.

(3) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (821هـ ـ 1418): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة الجزء الخامس، ص28 ـ 218.

وقد أشار ابن بطوطة في رحلته إلى أن بلاد كانم أهلها مسلمون ولهم ملك اسمه إدريس لا يظهر للناس ولا يكلمهم إلاَّ من وراء حجاب[1].

ورغم أن تاريخ انتشار الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد هو كما قرّره الباحثون يرجع إلى القرن الأول الهجري السابع الميلادي، إلاَّ أن هناك نظرية شائعة تقول بانتشارها في القرن الحادي عشر، وهذه النظرية معتمدة على معلومات عن ازدهار الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة، وبشكل خاص عندما أعلن ملك البلاد (حمى جمعة عام 1085إفرنجي) أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي في مملكة كانم العظيمة التي كانت تضم مناطق شمال وشرق بحيرة شاد وكانت تشرف كذلك على المنطقة الواقعة غرب البحيرة.

وفي الواقع نظرية انتشار الحضارة الإسلامية إلى بحيرة شاد في القرن الحادي عشر بالإضافة إلى الاعتبارات السَّابقة ترجع إلى الاعتماد على المصادر الغربية (بالمر، دافيدسون. . . إلخ) إلاَّ أن كاتباً غربياً هو (دنيس بولم) في كتابه الحضارات الإفريقية، يطعن في هذه النظرية فيقول: (بيد أننا نجهل كل شيء عن هذه المنطقة حتى نهاية القرن الحادي عشر، عندما قام أحد حكام «تيبو» و«تيدا» نسبة إلى تبستي، ونشر سلطته إلى منطقة الكوار وتبستي والبرونو)[2].

ولكن في الوقت الحاضر توفرت المعلومات عن تاريخ انتشار الحضارة الإسلامية في التاريخ السابق حتى لدى الكتّاب الغربيين (أشرت إلى بعضهم في بداية هذا الفصل)، وتأكّدت نظرية انتشار الحضارة الإسلامية في القرن السَّابع الميلادي الأول الهجري.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحضارة الإسلامية ازدهرت بشكل واضح في

---

(1) ابن بطوطة، أَبو عبد اللَّه محمّد الطنجي: تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، الجزء الأول، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1964إفرنجي، ص209.

(2) بولم، دنيس: الحضارات الإفريقية، (ترجمة: علي شاهين)، مكتبة الحياة، بيروت، (ب. ت)، ص ص 41 ـ 59.

القرن الحادي عشر حينما صار الإسلام دين الدولة الكانمية الرسمي، فقام بعض الملوك بجهود عظيمة لتدعيم الحضارة الإسلامية، خاصة مساعيهم الجادة لتطبيق الشريعة الإسلامية واتصالهم بالمراكز الهامة للحضارة الإسلامية في كل من القيروان والقاهرة وفاس، وأعطى هؤلاء الملوك مكانة كبيرة للعلم والعلماء فحضروا هم بأنفسهم مجالس العلم، وذكروا في المحارم أو المراسيم التي كتبوها في القرن الحادي عشر كيفية تلقيهم للعلم، والعلماء الذين علّموهم أصول الدين الإسلامي وما أعطوه من امتيازات لهؤلاء العلماء[1]، وأدّى هذا الدعم الذي قدّمه ملوك كانم إلى انتشار الحضارة الإسلامية في جميع الأقاليم حول بحيرة شاد، مما استدعى إقامة ممالك إسلامية مثل مملكة باجرمي، التي اتخذت من ماسينيا عاصمة لها، وازدهر فيها الإسلام والثقافة الإسلامية خصوصاً في القرن السادس عشر الميلادي، وهي في أغلب فتراتها تتبع لمملكة كانم الإسلامية[2]. وتكونت مملكة وداي التي وصلها الإسلام قبل ذلك، إلاّ أن التنجر الذين حكموا المنطقة لم يعتنوا بنشر الإسلام، فجاء جماعة من الجوامعة وغيرهم تعرف باسم القمر بقيادة زعيمهم وداعة، الذي ظلّ مدة من الزّمن في طاعة ملوك التنجور واستطاع حفيده عبد الكريم أن يقضي على حكم التنجر سنة 1611إفرنجي، وأن يؤسّس دولة أو مملكة إسلامية عرفت باسم وداي نسبة إلى جده وداعة بدلاً من دارمابا كما كانت تعرف من قبل[3].

وتعرف أراضي دار وداي كذلك بدار صليح، ذلك الرجل الصالح الذي جاء إلى جماعة أبو سنون ـ ملقا، ونشر الإسلام بين أفراد قبيلة أبو سنون، ثم جعلوه سلطاناً عليهم، واستطاع بواسطتهم أن ينشر الإسلام في وداي فاعتنقته قبائل منها: ملقا ومدبا ومدلا، وارتبطت جماعة السلطان صليح بهذه القبائل

(1) ابن فرتو، الإمام أحمد: ديوان السلاطين، المطبعة الأميرية، كانو (ب. ت) ص2.

(2) Bourquet, Christian: Tchad; Genese d'Un conflt, L'Harmattan, Paris, 1982, P 40-41.

(3) عبد الجليل، الشاطر بصيلي: مرجع سبق ذكره، ص 426.

الأربع برباط المصاهرة، ومنها جميعاً نشأت الأسرة الحاكمة في وداي إلى اليوم[1].

ويؤكّد مخطوط محلي أن الحكم في دار وداي جاء إلى يد المسلمين منذ أن حكم عرب البرقد وهم الأسرة التاسعة في سلسلة الأسر التي حكمت هذه المنطقة، ثم وصل الحكم إلى جماعات بني هلبة بن مالك بن قيس، ثم حكمت قبائل الزغاوة، وكان اسم ملكهم برقو، وأصبح لهذا الاسم شهرة خاصة في السودان الشرقي للإشارة إلى دار وداي، ثم حكمت قبائل التنجر الذين انحدروا من شمال إفريقيا، وأخيراً جاء حكم عبد الكريم بن جامع ومن معه من شيوخ الإسلام الذين استمرت ذريتهم تحكم إلى اليوم في مملكة وداي[2].

والخلاصة أن تاريخ وصول الإسلام إلى بحيرة شاد يرجع إلى القرن السابع الميلادي الأول الهجري، ولكن نظراً للانتشار السلمي والطبيعي للحضارة الإسلامية في هذه المنطقة، فإن الإسلام لم يزدهر ويطبّق بشكل علني إلاّ في القرن الحادي عشر، وابتداء من هذا التاريخ أخذت الدولة الكانمية نفسها دور المبشّر والداعي إلى الإسلام، فانتشر في مناطق واسعة في البلاد حيث شكّل روافد هامّة مثل مملكة باجرمي الإسلامية، ومملكة لوجون الإسلامية، ومملكة البلالا الإسلامية، ومملكة وداي الإسلامية بالإضافة إلى سلطنات صغيرة تتبع هذه الممالك حول بحيرة شاد.

2 ـ طبيعة انتشار الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد

تشير المصادر العلمية إلى أن الحضارة الإسلامية انتشرت إلى إفريقيا وراء

(1) التونسي، محمّد بن عمر: تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، (تحقيق: د. خليل عساكر، د. مصطفى مسعد)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، ص265.

(2) الترجمي، الشيخ عبد الحق: الدولة الودوية الإسلامية، من ملخص للمخطوط قدّمه الأستاذ/ عثمان علي محمّد، في مخطوط له بعنوان: لمحات من التاريخ الشادي الإسلامي، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، رقم (40) ص ص 5 ـ 8.

الصحراء الكبرى عامة، بوسيلتي التبنّي الحر والإقناع، والدليل على ذلك أن انتشارها تطلب فترة طويلة من الزَّمن، فالصورة السلمية لانتشار الحضارة الإسلامية هي التي جعلتها تتسرب إلى قطاعات واسعة من الأرض الإفريقية وفي فترات زمنية طويلة نسبياً ولكنها متتالية ومتكررة وثابتة[1].

يقول (السير توماس أرنولد) في كتابه الدَّعوة إلى الإسلام: (إن الأساليب السلمية كانت الطابع الغالب على حركة نشر الدَّعوة الإسلامية في القارة الإفريقية، ويضيف: إن انتشار الإسلام كان بجهود فردية (رجال الدين، التجّار المسلمون، المهاجرون المسلمون، ورجال الطُّرق الصوفية.. إلخ)، فقد قام الإنسان المسلم بمهمة نشر دينه على عاتقه أينما حلّ حتى قالوا عنه: (ويظهر أن الميل إلى نشر تعاليم الدَّعوة عند كل مسلم مهما كان محباً للدنيا، أمر غريزي إلى حدّ ما) وقالوا عنه أيضاً: (إن المسلم داعية بطبيعته، وهو يقوم بالدَّعوة بجهده وحسابه الخاصين)[2].

ونفس هذه الصورة لطبيعة انتشار الحضارة الإسلامية أقر بها «هوبيرديشان» حاكم المستعمرات الفرنسية بإفريقيا حتى عام 1950إفرنجي حيث يقول: (إن انتشار دعوة الإسلام في أغلب الظروف لم تقم على القسر، وإنما قامت على الإقناع الذي كان يقوم به دعاة متفرقون لا يملكون حولاً ولا طولاً، إلاَّ إيمانهم العميق بربّهم، وكثيراً ما انتشر الإسلام بالتسرّب السلمي البطيء من قوم إلى قوم، وقد يسّر انتشار الإسلام أنّه دين الفطرة بطبيعته، سهل التناول، لا لُبْسَ ولا تعقيد في مبادئه، سهل التكييف والتطبيق في مختلف الظروف)[3].

---

(1) أيوب، محمّد صالح: (كانم برنو وانتشار الثقافة العربية في وسط إفريقيا) مجلة الثقافة العربية، العدد (9) السنة (16)، مطابع الثورة العربية، بنغازي، 1989 ص ص 30 ـ 32.

(2) أرنولد، السير توماس: الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، (ترجمة: د. حسن إبراهيم، د. عبد الحميد عابدين، د. إسماعيل النجداوي) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1957، ص ص 449 ـ 450.

(3) الزيادي، محمّد فتح اللّه: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، الكتاب الإسلامي، طرابلس، 1984، ص296.

وتشير الدراسات الإفريقية الحديثة إلى حقيقة اجتماعية مهمّة في محاولتها لتوضيح الصورة الباهرة التي انتشرت بها الحضارة الإسلامية إلى حوض شاد، وذلك بانطلاقهم من معطيات محلية مهمّة أساسها التأكيد بأن الإسلام قد اندمج في التركيبة الدينية لإفريقيا بشكل سلس، لأنه لم يكن يعتبر ديانة أجنبية أو غير متوافق مع نظرة الأفارقة الدينية للعالم والتي أشرنا إليها أثناء حديثنا عن الحياة الدينية التقليدية للجماعات حول حوض شاد قبل الإسلام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المجتمع المسلم ـ وهذا هو الأهم ـ لم يطلب أثناء انتشار الإسلام في مراحله الأولى، السيطرة المطلقة لأفكاره الدينية، بل كان مؤهلاً للتوافق مع مختلف المعطيات العقائدية والعادات التقليدية التي لا تخالف الإسلام، هذا في أغلب الأحيان، بينما هناك علماء ونخبة من تلاميذهم يجتهدون في اتباع الشريعة اتباعاً صارماً[1].

ومن الملاحظ أن هذه الحرية التي يتيحها التفكير الإسلامي للجماعات الإفريقية للتلاؤم معه، هي نفسها الخاصية التي توجد في بعض المعتقدات الإفريقية خاصة التي ترتبط ارتباطاً كبيراً بالطبيعة، ومن المعروف أن الإسلام هو دين الفطرة[2].

وهذا ما أكّده كاتب إفريقي أثناء حديثه عن محافظة الحضارة الإسلامية على المأثور الحي للمجتمعات الإفريقية حيث قال: (إن خصائص الذاكرة الإفريقية وطرق نقلها الشفاهي لم يغيّرها دخول الإسلام الذي عمّ جانباً وافراً من بلدان الساحل، فحينما انتشر الإسلام لم يطمس التراث الإفريقي من تفكيره الخاص، بل إنه تلاءم مع العقل الإفريقي، كلما كان هذا العقل غير مخالف

---

(1) أدامو، مهدي: (الهوسا وجيرانهم بالسودان الأوسط)، تاريخ إفريقيا العام، المجلد الرابع، إشراف: (ج. ت. نياني)، منشورات اليونسكو، باريس، 1988، ص296.

(2) أيوب، محمّد صالح: (بحيرة شاد وانتشار الثقافة العربية في وسط إفريقيا) مجلة الثقافة العربية، العدد الأول، السنة (17)، مطابع الثورة العربية، بنغازي، 1989، ص60.

لمبادئه الأساسية وكان التوافق بينهما وثيقاً إِلى حد أنّه صار أحياناً من الصعب أن يميّز الإِنسان بين أحد التراثين وبين الآخر)[1].

بل يشير هذا الكاتب في موقع آخر من بحثه إِلى أن الحضارة الإِسلامية كانت عوناً على الحفاظ على التراث الإفريقي عن طريق إيجاد وسيلة لحفظ هذا التراث، وهي اللغة العربية، فتعلم الأفارقة للغة العربية جعلهم يشرعون في استخدام تراث الجدود لنقل الإِسلام وشرحه، فقامت مدارس عظمى إسلامية شفاهية محضة، تعلم الإِسلام باللغة المحلية، ما عدا القرآن والنصوص المستخدمة في أداء الصَّلاة. وفي كل المدارس لم تهجر المبادىء الأساسية للتراث الإفريقي بل بالعكس، إنّها استعملت وشرحت على ضوء الوحي القرآني، وذلك لأن لكلا التراثين الرؤية المقدَّسة نفسها للعالم، ولهما تصوّراً مشتركاً للإنسان والأسرة بالإضافة إِلى ذلك نجد في كلا التراثين الاهتمام عينه دائماً بذكر المصادر (بالعربية اسناد) وبعدم تغيير أقوال الشيوخ والاحترام عينه لسلسلة الإسناد التعليمية، والنظام عينه للطرق التدريبية (الطرق الصوفية)[2].

وهذه الطبيعة السلمية لانتشار الحضارة الإِسلامية جعلتها تعتمد على الدعاة والمعلمين الذين وهبوا أنفسهم لنشرها بين السكَّان، وهؤلاء الدعاة لا يمثِّلون فئة مرسلة من هيئة إسلامية أو حكومة مركزية، بل كانوا يقومون بهذا العمل بدافع الواجب الديني، ورغبة منهم في كسب رضى المولى جلّ وعلا، لذا لم تكن هناك هيئة تشرف على نشاطهم، وكانوا يجوبون إفريقيا من الشمال إِلى الجنوب، ومن الشرق إِلى الغرب، زادهم الإيمان ورفيقهم القرآن، وعونهم الصَّبر الجميل على مكابدة المخاطر، وهدفهم نشر كلمة التوحيد بين تلك الأمم التي تعيش على الفطرة والصفاء[3].

---

(1) همباتي، ب. أ. (المأثور الحي) تاريخ إفريقيا العام، المجلد الأول (بإشراف ج. تي. زربو) جين أفريك، اليونسكو، باريس، 1980، ص206.

(2) المرجع السابق، ص206.

(3) الدكو، الدكتور: فضل كلود: الثقافة الإِسلامية في شاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، (رسالة دكتوراه غير منشورة) جامعة الأزهر، القاهرة، 1981، ص ص 142 ـ 143.

وهؤلاء الدعاة كرّسوا جهدهم لدعوة الناس إلى دين الإسلام وانقطعوا لتعليم الداخلين فيه قواعد الشرع، وهؤلاء كانوا يتوغلون داخل البلاد الوعرة ويختلطون بالسكّان، ويتزوجون ممن يعتنقون هذا الدين، ويقومون بتعليم الأطفال مبادىء العقيدة، وهؤلاء الدعاة يتوافد إليهم الأطفال المسلمون والوثنيون على السواء، طلباً لهذا العلم الجديد، وبعد دراسة شيء من آيات القرآن الكريم يدخل كثير من الوثنيين في الإسلام، وهذه الظاهرة لها وجودها إلى اليوم في جنوب شاد وإفريقيا الوسطى[1].

ومن هؤلاء معلمون يجوبون البلاد الإفريقية بصحبة التجار المسلمين، فمن العادات المتواترة لدى التجار المسلمين أن يصحبوا معهم عالماً أو فقيهاً يكون مرافقاً للقافلة يؤمّ أفرادها ويعظهم في صلواتهم ويبصّرهم بأمور دينهم خلال رحلاتهم الطويلة، ويدعو لهم بالفلاح في تجارتهم ورفع البلاء عنهم[2].

ومن هؤلاء الدعاة من وهب نفسه لهذه الدعوة وانقطع وأوقف نفسه لهذا العمل، فدعا الناس كباراً وصغاراً إلى الدخول في هذا الدين، وهؤلاء غالباً هم الذين أتيحت لهم الفرصة، فأتقنوا اللغات المحلية وعرفوا دقائق العادات والتقاليد، مما يسّر لهم مهمّتهم في اجتذاب الناس لهذا الدين.

ومنهم من لم يقم بتلك الدعوة جهاراً ولكنه كان لا يفتأ يجذب إليه الأنظار بسبب سلوكه الحسن الرتيب، وتمسّكه بالفضيلة، وقواعد دينه وخلقه القويم وحسن معاملته ونظافته وثيابه الفضفاضة وحركاته المنتظمة في القيام والركوع والسجود، كل ذلك يجذب إليه السكان ويحببه إليهم لأنّهم يرون فيه سلوكاً غير معهود عليهم، فيكونون بذلك مهيئين نفسياً إلى تقبّل هذا الدين الجديد، وبالتالي حينما يدعوهم إلى الدخول في دين الإسلام يجيبون عن رغبة

---

(1) أرسلان، الأمير شكيب: (الدعوة إلى الإسلام في إفريقيا)، حاضر العالم الإسلامي، تأليف لوثر استودار (نقله إلى العربية الأستاذ عجاج نويهض) دار الفكر، بيروت، ط3، ج2، 1971، ص ص 395 ـ 396.

(2) أرنولد، السير توماس، مرجع سبق ذكره، ص ص 391 ـ 393.

وطواعية خصوصاً عندما يشرح لهم الامتيازات التي يتمتع بها الداخل في هذا الدين والتي منها أنه سيكون عضواً في المجتمع الإِسلامي العريض، ويستطيع التنقّل بين ذلك الوطن الفسيح، فيجد حسن المعاملة وكرم الضيافة والعيش السعيد، هذا إِلى جانب ما يتحلّى به المسلم من سمو عقلي وكمال خلقي، مما يدفع الأهالي الوثنيين إِلى احترام معتنق الإِسلام والثقة به[1]. ولم يكن الدعاة يمثّلون فئة معينة، بل كان منهم التاجر يتخذ من التجارة وسيلة لكسب العيش الحلال ثم يقوم بأداء رسالته، فهو يبيع سلعة وينشر ديناً وباعتباره تاجراً يستطيع الاتصال بجميع الطبقات بحكم مهنته، وعن طريق هذا الاتصال يستطيع أن يدعو من يتوسم فيه قبول هذا الدين.

ويشير أحد الكتّاب إِلى أن العربي المسلم على الرغم من أن مهمّته التي ارتحل إليها هي التجارة، إِلاَّ أنه كان ينشر الإِسلام أينما رحل، وحيثما حل عن طريق الاتصال والاحتكاك بسكان البلاد، تساعده في ذلك طبيعة الإِسلام التي تجعله قريباً من قلوب أهل إفريقيا، فهو قادر على تقديم الاحتياجات الروحية التي يطلبها الإفريقي[2].

وابتداء من القرن الأول الهجري حمل التجار المسلمون إِلى بلاد حوض شاد في ركاب تجارتهم ديناً جديداً هو الإِسلام، كما حملوا عادات وتقاليد طيبة في السلوك والمعاملة، ولم يكن هؤلاء التجّار كلهم طلاّب ربح ومال، بل كان فيهم صفوة ممتازة من الفقهاء والعلماء طلبوا تجارة الدنيا والآخرة معاً، اختلطوا مع سكان القارة في الأسواق والمدن والقرى وبثّوا فيهم الحضارة الإِسلامية. وسعى بعض التجار من المسلمين وراء الرزق والمستوى الأفضل من العيش، وللحصول على موارد جديدة في تجارتهم فوصلوا إِلى قلب القارة الإفريقية، واستقر ببعضهم المقام بين أهل البلاد، وعملوا فيما يعمل فيه السكان من زراعة

(1) الدكو، فضل كلود: مرجع سبق ذكره، ص ص 144 ـ 145.

(2) المرجع السابق، ص ص 125 ـ 126.

ورعي وتجارة، فكان لذلك الاختلاط أثر كبير في تحويل السكان إلى الإسلام، وإن الكثير من أولئك التجار تزوجوا من تلك القبائل حتى ظهر عنصر جديد من سكان وسط إفريقيا يتقن العربية ويتحدّثها بطلاقة إلى جانب اللهجات الإفريقية المحلية(1). وكل الوسائل السلمية لطبيعة انتشار الحضارة الإسلامية حول حوض شاد تضافرت وجعلت الإنسان الإفريقي يقوم بأكبر عملية يختبر من خلالها مكانته داخل الحضارة الإسلامية، ألا وهي الرحلة إلى الحجّ التي يمر فيها الحاج الإفريقي بالبلاد الإسلامية، ويجتمع في الحجّ بإخوانه المسلمين من شتى بقاع الدنيا.

والأهم من ذلك أنّه ـ غالباً ـ ما يتحوّل الحاج الإفريقي إلى داعية إلى الإسلام، فحينما يعود الحاجّ الإفريقي من بيت الله الحرام، بعد رحلة يكتسب خلالها العديد من الخبرات المادية أو الحياتية والروحية التي تضفي عليه شيئاً من الهيبة حسب العادات الإفريقية المرعية، وتعطيه درجة عالية بين قومه، وكان غالب الحجاج الأفارقة يتأخّرون في رحلة الحج، ولا يعودون إلاّ بعد قضاء مدة طويلة، يقضون بعضاً منها في مجاورة الحرمين، يتلقون فيها تعاليم الدين الإسلامي في حلقات العلماء، ويتلقون نظام الدَّعوة إلى هذا الدين، وبعضاً من علوم الفقه وسيرة الرَّسول صلّى الله عليه وسلّم وشيئاً من التوحيد والتفسير، فإذا صاروا قادرين على حمل الرسالة وتبليغها للناس أجازوهم ودعوا لهم بالتوفيق في نشر الإسلام في بلادهم، فهم أقدر النَّاس على إقناع بني جلدتهم ومقارعة الحجّة بالحجّة(2).

ونفس الدور الذي يقوم به علماء الإسلام في الحرمين في إعداد الحجاج الأفارقة يقوم به العلماء في السودان الشرقي، حيث يتلقى الحجاج الأفارقة الذين يمرّون به براً العديد من الدروس والعادات والتقاليد، خاصة فيما يتعلّق باكتساب

---

(1) المرجع السابق، ص 130.

(2) أرنولد، السير توماس، مرجع سبق ذكره، ص ص 391 ـ 393.

اللغة العربية والدراسات الإِسلامية، وبرجوعهم إِلى مناطقهم حول حوض شاد يتولون التبشير والدعوة إِلى الإِسلام بلهجة وطريقة سودانية يدعمهم في ذلك إخوانهم التجار الذين وفدوا إِلى هذه المناطق منذ فترات طويلة وشكّلوا جالية كبيرة عُرفت في التاريخ باسم «الجلابة»، فهم يعتبرون الحاج الذي يتحدّث اللهجة السودانية ويدعو إِلى الإِسلام جزءاً منهم ويحيطونه برعايتهم.

ومن عادات السكان حول بحيرة شاد أنّهم يكرمون الحجاج أعظم تكريم، ويستقبلهم الملوك والسلاطين ورؤساء القبائل بالبشر والترحاب ويتبرّك بهم العامة، وأن هذه العادات ليست تاريخية بل هي واقعية إِلى اليوم، فالتاجر الذي يريد أن يكسب ثقة الناس يكثر من الحج، والسلطان الذي يريد أن يطاع عليه أن يسبق اسمه بلقب الحاج، ورئيس الدولة الذي يطلب تأييد الناس له أن يلقب بلقب الحاج، فلقب الحاج إِلى اليوم كفيل بجعل صاحبه يحاط بهالة من الهيبة والدرجة الرفيعة.

وبالإضافة إِلى كل الوسائل السابقة التي ساهمت في انتشار الإِسلام بصورة طبيعية وسلمية فإن الحضارة الإِسلامية تحتوي على ميزات تجذب إليها الأتباع، أهمها أن الداخل في إطارها لا يحتاج إِلى جهد وعناء، فإن الإِنسان الإفريقي بعد نطقه بالشهادتين يصير عضواً في المجتمع الإِسلامي الكبير، ينعم بجميع الامتيازات التي يتمتع بها المسلم داخل الحضارة الإِسلامية، فالحضارة الإِسلامية ناسبت جميع الجماعات المختلفة حول حوض شاد بأمزجتهم وأذواقهم المتباينة، فبعض هذه الجماعات يرى في الحضارة الإِسلامية نظاماً سياسياً يناسب تقاليدها فتؤمن به ليشد أزرها في كفاحها ضد عدوّها، وأخرى ترى فيه نظاماً اجتماعياً واقتصادياً يضمن لها حياة رغدة واستقراراً فتعتنقه تحضُّراً ورقيّاً.

وحول هذه الملاحظة يقول توماس أرنولد: ينظر الوثنيّون إِلى الإِسلام على أنّه دليل على الترقّي إِلى حضارة ومنزلة اجتماعية أسمى مما هم فيه، وأنّه

يرفع من شأن القبيلة عقلياً ومادياً، فالإسلام هو الدين الذي أمدّ السكان في إفريقيا بالعزّة والكرامة والاعتماد على النفس، واحترام الذات عكس الأديان الأخرى، فبينما نرى الكنيسة المسيحية لا تساوي بين أتباعها من الإفريقيين وأتباعها من الأوروبيين نجد الإسلام قد آخى بين سائر الأجناس، وكفل لأتباعه الحرية والأمان حتى أصبح الإفريقيون ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود، وإلى المسيحية على أنّها دين البيض، لذا وجد الإسلام إقبالاً عظيماً بين الأمم الإفريقية[1].

فالحضارة الإسلامية اكتسبها الناس في حوض شاد عن طريق الإقناع الحرّ بوسائل بسيطة تمثّلت فيما يقوم به العلماء والدعاة من توضيح لأُسس الحضارة الإسلامية، وما قام به التجار المسلمون من دعم تطبيقي لقواعد الحضارة الإسلامية في المسلك الاقتصادي ودعمهم للعلماء والدعاة، ودعم كل هذه الوسائل الإفريقي الحاج الذي إذا رجع إلى بلاده فهو يقوم بدور المبلّغ عن مدى تسامح الحضارة الإسلامية، ومدى اتساع أراضي أتباع الدين الإسلامي، فيقوم بتبليغ ما تعلّمه من تجارب عملية وعلمية إلى أهله. وكل ذلك كان في إطار عملية شاملة كانت كامنة في طبيعة الدين الإسلامي نفسه الذي هو أساس الحضارة الإسلامية وهو البساطة واليسر فيه، فالإفريقي بطبيعته يكره التعقيد في جميع الأمور، وينحو طبيعياً نحو البساطة التي هي سمة أصيلة في تعاليم الإسلام، فالإنسان ينضم إلى حظيرة الحضارة الإسلامية بمجرد نطقه بالشهادتين ثم يستمر في تشرّب مكونات الحضارة الإسلامية بالتدريج وبالاقتناع الحرّ.

3 ـ تأثيرات الحضارة الإسلامية على الحياة الاجتماعية حول حوض شاد:

أ ـ التأثيرات السياسية:

ذكرت في فقرة سابقة أن الحياة الاجتماعية لسكان حوض شاد كانت تقوم

(1) الدكو، د. فضل كلود: مرجع سبق ذكره، ص 144 ـ 145.

على العلاقات القرابية ثم المكانية بحيث ينتمي الأفراد إما إِلى قبائلهم بشكل مباشر كما هو لدى قبائل الساو والزغاوة، أَو إِلى مناطقهم الجغرافية كما نجده لدى جماعات الباقرمية والوداي والكانم، وتقصر العلاقات الاجتماعية عند هذه الحدود، إِلاَّ أن الضغوط الخارجية وظروف العيش في منطقة جذب جديدة تُقْبِلُ عليها المجموعات السكانية المتباينة بين وقت وآخر وما يتبع ذلك من صراع حول المراعي والآبار بل وحتى المدن والزرع، استدعى قيام تجمعات أكبر حجماً من الناحية العددية وهنا ظهرت الضرورة إِلى قبول الآخرين سواء أكانوا قبائل أخرى أم مجموعات مكانية، وهذا ما أدّى إِلى ظهور التجمعات التحالفية التي يقودها سياسياً أحد ممثلي القبائل أَو التجمعات المكانية، وإِن كان الأمر غالباً ما يميل إِلى الجماعة الأقوى عسكرياً وعددياً وهذا ما كان يخلق صراعات اجتماعية وسياسية تجعل من هذه التجمعات عرضة للصراعات المستمرة.

وقد أدّى اعتناق هذه الجماعات للإسلام إِلى ظهور نمط جديد من النِّظام السياسي، يتجاوز من الناحية الاجتماعية العلاقات القبلية والمكانية، العلاقات التحالفية ويقيم بديلاً عنها علاقات سياسية أوسع، ونظراً للطبيعة السلمية لانتشار الحضارة الإِسلامية في منطقة حوض شاد، فإنّها لم تستبعد نهائياً الأنظمة الاجتماعية للسكان بل سعت بالتدريج إِلى إحداث تغييرات تدريجية فيها، ففي النِّظام السياسي تمَّ قبول التركيبة القبلية السابقة للإسلام وفي الغالب يتم ذلك بجهد الدعاة إِلى أن يدخل رئيس القبيلة في الإِسلام وعندها يكون تسرّب الحياة السياسية الإِسلامية من خلاله إِلى أعضاء القبيلة الذين يمكن إقامة علاقات معهم وإِضافتهم إِلى سلطنة إسلامية مجاورة أَو تكوين سلطنة إسلامية جديدة تكون هذه القبيلة نواتها، ولكن الدخول في هذه السلطنة الإِسلامية لا يكون تبعاً ـ بالكامل ـ للتقاليد القبلية أَو التحالفية السَّابقة، بل يستعاض عنها بخبرات وتعاليم الإِسلام، وهذا ما سمح للسلطنات الإِسلامية التي قامت حول حوض شاد، أن تقيم علاقات مع باقي الأقاليم الإِسلامية باعتبارها جزءاً لا

يتجزأ من ديار الإِسلام، وهذا أمر كان من المستحيل التفكير فيه قبل انتشار الحضارة الإِسلامية إِلى هذه المناطق نظراً لسيطرة العلاقات القرابية والقبلية الضيِّقة على عقلية الإِنسان الإفريقي[1].

وهذا ما جعل رودني يشير إِلى أن الدين الإِسلامي قد لعب دوراً مهمّاً في مساعدة هذه السلطنات الإفريقية في إقامة دول أَو إمبراطوريات تقوم على إدارة ونُظُم إسلامية حديثة، بل إن الدين الإِسلامي ـ حسب رأيه ـ هو العامل الوحيد الذي أفضى إِلى تجاوز التنظيم السياسي البسيط للمجتمعات العشائرية، فقد ارتبط الإِسلام بتشييد مبان ضخمة في هذه المنطقة ليقام فيها الحكم، وذلك يعود إِلى الانتماء إِلى مؤسسات دينية عالمية قوية وفَّرَت للشريحة الحاكمة الجديدة، والمسلمة في أي سلطنة أَو إمبراطورية في إفريقيا مميزات عديدة، أهمّها أن الأمير المسلم الإفريقي يُمكنه الحصول على ثقافة رفيعة والاقتراب من عالم أوسع، ويمكنه أن يتعامل مع حرفيين وتجّار يعتنقون الدين الإِسلامي، كما أن الفئات الحاكمة استخدمت إداريين ورجالاً يتمتعون بثقافة عالية، وكان باستطاعتهم السَّفر إِلى بعض أنحاء العالم مثل الحجّ إِلى مكّة، هذا بالإضافة إِلى أن الإِسلام يوسع من إطار الحاكم الإفريقي ويقوم بدور في تعبئة المجتمعات المحلية التي كانت في طور الاندماج في دولة[2].

ويظهر التأثير السياسي للحضارة الإِسلامية في حياة شعوب حوض شاد بشكل واضح في أنها أمدّتها بمبادىء التنظيم السياسي في الحكم فنقلتها من الحكم القبلي إِلى الحكم الشوري[3].

---

(1) أيوب، محمّد صالح: جماعات التحديث الاجتماعي في وسط إفريقيا، مطبعة المعرفة، القاهرة، 1991، ص24.

(2) رودني، والتر: أوروبا والتخلف في إفريقيا، (ترجمة: أَحمد القصير) عالم المعرفة الكويت، 1988، ص ص 96 ـ 97.

(3) زكي، د. عبد الرحمن: تاريخ الدول الإِسلامية السودانية بإفريقيا الغربية، المؤسسة المصرية الحديثة، القاهرة، 1961إفرنجي. ص232.

وهذا التغيير نجده لدى جماعات الساو التي انصهرت مع جماعات من البربر والعرب والتبو والكانمبو في تجمّع مشترك بقيادة جماعات من الأسر السيفية التي أنشأت وقادت دولة كانم أو إمبراطورية كانم الإسلامية، وظل الحكم في هذه الإمبراطورية طيلة خمسة قرون لدى الأسرة السيفية، وذلك بمساعدة مجلس الشورى الذي قد يضم أعضاء من خارج الأسرة الحاكمة، وبشكل عام إذا استثنينا بعض الصراعات الاجتماعية والسياسية التي كان يشكّلها تجمع البلالة في الفترى لهذه الإمبراطورية فإننا يمكن أن نقول: إن الإسلام قد ساهم في تكوين إمبراطورية قوية حصل فيها استقرار سياسي طويل المدى إذا ما قيس بالتغيرات السياسية والصراعات المستمرة التي كانت تعيشها هذه المنطقة قبل وصول الإسلام إليها خاصة الصراعات التي قادتها جماعات الزغاوة في هذه المنطقة وما تلاها من حروب واضطراب أدّى في النهاية إلى ابتعاد جماعات الزغاوة من المسرح السياسي في كانم وانزوائهم إلى المنطقة الجغرافية المنعزلة التي اشتهروا بالعيش فيها أخيراً.

ويذكر الكتاب أن جماعات الباقرمية جنوب البحيرة هم من أكثر الجماعات ابتعاداً في السّابق عن النّظام السياسي المستقر، فالناس عندهم تقوم حياتهم على القبلية، والملك الصغير ورئيس القبيلة يتمتع بسلطات على مجموعته فوق أي سلطان آخر، ولكن هذا النوع من العلاقات الضيّقة كان السبب الرئيسي لثورة الملك عبد اللّه عام (1565 ـ 1608إفرنجي) على إخوانه ملوك باقرمية بهدف تطبيق الإسلام، باعتباره المخرج الوحيد من الوضع الاجتماعي الذي كانت تعيشه الأسر الحاكمة في باقرمية، وقد سبقته محاولات كثيرة قام بها العلماء وبعض الجماعات العربية التي مهّدت السبيل إلى نجاح هذه الثورة.

وقد أخذ الملك عبد اللّه الكثير من أُسس حكمه من سلطنة كانم التي كانت مزدهرة في فترته، فَحَاوَلَ تجاوز العلاقات القرابية، وقَبِلَ في السلطة

السياسية جميع سكان المنطقة خاصة الجماعات العربية التي رحّبت باستيلائه على السلطة والتغييرات التي أجراها على النمط السياسي للمملكة، حيث اعتبرت المواطنة من حق كل مسلم يعيش داخل حدود السلطنة، وسمح الملك للعلماء بحرية العمل من أجل الدعوة إلى الإسلام فهاجر إليه علماء من مملكة كانم، وكانت لهم كلمتهم في تسيير الأمور السياسية التي كانت حكراً على قبيلة واحدة هي قبيلة الملك السابق.

وتعرف جماعات الوداي بالنظام التحالفي القبلي منذ فترة طويلة قبل الإسلام، حيث تتجمع قبائل مثل: ملقا ومدلا ومدبا وأبو سنون في تحالف سياسي، وصل الشيخ صليح ووجده قائماً. ولكن بمجرد أن انتشرت التعاليم الإسلامية بصورة واسعة حتى كانت نتيجتها ظهور تجمّع سياسي من نوع آخر، حيث تجاوز الأمر التحالف القبلي الذي كان سائداً حتى أيام حكم التُّنجر الذي اتسم بروح التسامح والاستقرار ولكنه يفتقد إلى الروح الإسلامية؛ مما أدى به إلى التهاون في نشر الدَّعوة إلى جميع القبائل، وقَبِلَ القبائل بالعضوية فيه بدون جهد يذكر في دعوتها إلى الدخول في الإسلام من ناحية، ونشر التعليم وتطبيق الشريعة الإسلامية لدى القبائل المسلمة من ناحية أخرى، وهذا هو المدخل الذي استغلّه الداعية عبد الكريم بن جامع بن وداعة، ودعا إلى تغيير السلطة السياسية في هذه المنطقة، وإقامة سلطة إسلامية تتبنّى نشر الإسلام بين القبائل المجاورة ونشر العلم والثقافة وتطبيقات الإسلام لدى الجماعات المسلمة، وسمى المنطقة باسم جدّه وداعة (دار وداعة) التي كانت تعرف قبل ذلك بدار برقو أو دار مبا أو دار صليح، ولكن دار وداعة نفسها حرفت إلى وداي فيما بعد.

ولذلك فإن تأثير الحضارة الإسلامية في دار وداعة (وداي) يبدأ بالفعل من الأعمال التي قام بها السلطان عبد الكريم بن جامع فقد، أعطى الأئمة السلطة الفعلية في الأقاليم والقرى، فإمام المسجد هو المسؤول عن كثير من أمور القرية، وحتى ملوك الأقاليم لا يقطعون أمراً بدون استشارة الإمام، وفي العاصمة المركزية توجد جماعات كاملة باسم الإمامية تضم كبار علماء المنطقة

وهي التي تؤم الناس في صلاة الجمعة في جميع الأقاليم، ورئيس جماعة الإمامية هو الذي يصلي بالسلطان أو أمير المؤمنين في وداي.

وهناك عناية كبيرة في سلطنة وداي بالمساجد مما أدّى إلى تكوين جماعة في السلطنة تعنى بالمساجد بخلاف جماعة الإمامية وهي جماعة صاحب الجامع، وكانت في السَّابق تقوم بدور المُفسِّر للكتب الأساسية التي يُدرّسها العلماء في المنطقة وتتدخّل في صياغة الفتاوي رغم أن المبلغ الرسمي لهذه الفتاوي هو إمام السلطان أو بتعبير آخر مفتي البلاد.

ورغم أن منصب الإمام يُعتبر من المناصب الهامّة سياسياً في جميع السلطنات الإسلامية حول حوض شاد، إلاَّ أن ما يتمتع به من تأثير سياسي بقي إلى اليوم في دولة شاد الحديثة وفي الأقاليم مستقى في غالب الأحيان من الدور السابق الذي كان يؤدّيه الإمام أيام دولة عبد الكريم مجدِّد الإسلام.

أما الجماعات العربية في حوض شاد، فهي من أكثر الجماعات المساهمة في الأنشطة السياسية التي أحدثتها الحضارة الإسلامية، ففي البداية تعتبر الجماعات العربية المظهر الهام لوجود الإسلام في هذه المناطق، وبالتالي استفادت من الانفتاح الذي أحدثه ملوك هذه المناطق فاعتبروهم مواطنين محليين يشتركون معهم في الدِّين، وبالتالي تجاوزوا المعوّق الذي كان يحجز التعاون معهم في السَّابق، وهذا يعني أن أغلب الجماعات العربية التي عرفت بتأثيرها السياسي في هذه المناطق تحمل معها الإسلام في رحلتها من الجزيرة العربية، أما الجماعات العربية التي هاجرت إلى هذه المناطق قبل الإسلام فالمعلومات عن دورها السياسي محدودة إلاَّ إذا استثنينا الجماعات العربية المنصهرة في الأسرة السيفية والبلالة وغيرهم والذين لم يعرف لهم وجود سياسي ظاهر إلاَّ بعد وصول الحضارة الإسلامية.

ولكن هذا لا يعني أن الجماعات العربية التي وصلت إلى شاد لا تحمل معها النِّظام السياسي القبلي، فهي لها مشائخها وقبائلها وعشائرها التي ظلّ

سلوكها السياسي على إطارها، وبالتالي فإن الحضارة الإسلامية قد أثّرت على هذه الجماعات في الجانب السياسي مثلما أثّرت على القبائل الإفريقية، بل إن الجماعات العربية تحتاج إلى الإسلام في هذا الجانب أكثر من القبائل الإفريقية لأن الحياة البدوية التي تعيش عليها معظم الجماعات العربية حول حوض شاد جعلتها تحافظ على النِّظام القبلي القديم لأطول فترة ممكنة، ولكن الحاجة إلى تكوين كيان قوي من الناحية السياسية لدفع المخاطر الخارجية أدّت بهذه الجماعات إلى الدخول والمساهمة في النمط السياسي الأوسع، وهذا يقتضي في بعض الأحيان ترك الحياة الرعوية والعيش في حاضرة السلطان وأدّى ذلك بمرور الزمن إلى تكوين جماعات عربية حضرية أو ريفية وإن ظلت علاقاتهم بالمواشي والبادية أهم ما يميزهم كجماعات عربية، والمهم أن الجماعات العربية في هذه المناطق تغيّر نمط حياتها السياسي من التحالف القبلي إلى الدخول في السلطنات الكبيرة التي كانت قائمة حول بحيرة شاد، وبالتالي ظهرت جماعات عربية محلية مثل جماعات العرب في كانم والعرب في وداي، والعرب في باقرمية، رغم احتفاظهم المتميّز بأصولهم العرقية التي نَدُر أن تحوّلت إلى أصول مكانية فقط.

ب ـ التأثيرات الاقتصادية:

أمّا عن تأثيرات الحضارة الإسلامية في الجوانب الاقتصادية فإن الإسلام دائماً انطبع بصلة قوية بالحياة الدنيا، فلم يكن الدين الجديد حول حوض شاد مجرد «صراط مستقيم» يسير عليه المؤمن بثقة وأمل إلى سعادة الآخرة وجنّة الخلد فحسب، وإنما تعهد بحياة المؤمنين الدنيوية ونظّم علاقاتهم ومعيشتهم الاقتصادية بنُظم وقوانين دقيقة، وكانت المجتمعات الإسلامية التي قامت حول حوض شاد منظمة تنظيماً شديداً في المجال الاقتصادي[1].

(1) فرانكة، فلكس: (أبحاث هنريس بارث (1821 ـ 1865) نشر المقال صلاح المنجد في كتاب: المستشرقون الألمان، دار الكتاب الجديد، بيروت، ج1، 1982، ص42).

ومن مساهمات الحضارة الإِسلامية أنّها حَثَّت الإِنسان في المجال الاقتصادي على الكسب الحلال، فأقبل الناس حول حوض شاد على المهن الشريفة، وابتعدوا عن الكثير من العادات الاقتصادية الهدَّامة مثل شرب الخمر وتجنّب بعض المهن مثل الحدادة وبعض الأعمال الزراعية، مما أثّر على الاستقرار النفسي والصحّي، وساهم في إقبال الناس على أعمال الخير والقيام بالواجبات[1].

هذه هي التأثيرات الاقتصادية للحضارة الإِسلامية على النِّظام الاقتصادي للسكان حول حوض شاد عامة، أما إذا نظرنا إِلى التأثيرات في أي جماعة عرقية أَو مكانية على حدة فإننا إذا استثنينا جماعات الكانم والزغاوة الذين اشتهروا بالأنشطة التجارية الصحراوية منذ الأزمنة القديمة بالإضافة إِلى الأنشطة الاقتصادية التقليدية، فإنّنا نجد أن معظم جماعات حوض شاد جاء الإِسلام ووجدها على أنشطة اقتصادية تقليدية مثل الجمع والالتقاط التي كانت تقوم عليه معظم الجماعات القبلية الضيِّقة التي تقوم حياتها على الاكتفاء الذاتي للجماعة القبلية ولفترات محدودة، ولم تعرف النشاط الاقتصادي القائم على المقايضة إِلاَّ قبل الإِسلام بقليل بدليل أن بقايا هذا النِّظام ظلّت موجودة حتى بعد الإِسلام خاصة في المناطق التي لا تستعمل النقود كوسيلة لتبادل السلع بكثرة، وقد كان استخدام النقود في هذه المنطقة أحد الآثار الأساسية للتجارة والعمليات الإدارية داخل الإمبراطوريات الإِسلامية مثل كانم بورنو ووداي وباقرمية، ففي هذه الجماعات تجلب السلع من معظم مناطق إفريقيا والبحر الأحمر وبعض منتجات المحيط الهندي: كالبخور والعطور والتوابل والمنتجات الإِفريقية عبر البحر الأبيض المتوسط خاصة بعض الملابس والحلي والودع، ومن إفريقيا خاصة مالي وغانا يأتي التجار منها بالذهب والفضّة وبعض المنسوجات القطنية،

(1) قداح نعيم: حضارة الإِسلام وحضارة أوروبا بإفريقيا الغربية، مكتبة أطلس، دمشق، 1965، ص ص 187 ـ 191.

وتصدر هذه المناطق إلى تلك البلدان بالمقابل الذهب والفضة وخاصة الحديد الذي يصفى من بعض أنواع الحجارة ومادة النطرون والملح الأبيض والأحمر والتمر والسمن وريش النعَام والجلود والمواشي خاصة البقر والإبل والغنم والخيل، ومن الحبوب تصدر القمح والذرة والدخن والمصَرّ، وأهم مظهر لتطور النشاط الاقتصادي في هذه المنطقة بعد الإسلام الحاجة إلى نوع موحّد من العملة، وقد استخدم الكانم نوعاً معيناً من القماش كعملة للتبادل التجاري مغطاة بالذهب والفضة، واستخدموا في فترات معينة الملح كمقياس لأسعار بعض السلع التي تعرض في السوق، وهناك محاولات متكررة في منطقة وداي لصك عملة محلية لتحريك السوق إلاَّ أن بعض العادات الاجتماعية حالت دون نجاح محاولات الكثير من ملوك وداي الذين رغبوا في ذلك بتحريض من التجار وبعض المتعاملين معهم؛ لتسهيل العمليات التجارية الكبيرة التي كانت تتم بينهم ولكن باستخدام الذهب والفضة كمقياس معياري لتحديد قيمة هذه الصفقات.

وبالإضافة إلى الجماعات التجارية ذات المنبع القرابي والمكاني ظهرت جماعات أخرى مهنية تجارية لا يجمع بين أعضائها عائلياً أَو مكانياً شيء في الأساس إلاَّ مهنة التجارة، ونظراً لانتشار لغة القرآن في المجتمع المسلم حول حوض شاد، فإن لغة التجارة هي اللغة العربية وليس لهذه الفئة التجارية الجديدة إلاَّ أن تتعامل مع هذه اللغة، وقد أطلق على هذه الجماعة في هذه المنطقة لفظ عام هو «الجلابة» أي الذين يجلبون البضائع من كل مكان وقد يضمون من بينهم جماعات متباينة ولكن يتميّزون بأن لغتهم العامة هي اللغة العربية، وقد يسمون عَرَباً في بعض الأحيان نظراً لعملية اللغة هذه، ولكن الملاحظ على تحركاتهم واهتماماتهم أنّهم فئة أَو جماعة تجارية أكثر من كونهم ينتمون إلى أصل مكاني أَو قرابي معين، ويستدل الذين يقولون بهذا الرأي بأن هذه الفئة لا تدخل في أي صراع سياسي أَو قبلي يمس أي قبيلة عربية في هذه المنطقة أي أنهم جماعة حرفية، محايدة مثل جماعات الحدادة تماماً إلاَّ أن الاختلاف بين الجماعتين الاقتصاديتين يكمن في المكانة الاجتماعية والاقتصادية لكل منهما فالجلابة

عموماً في شاد، مكانتهم الاقتصادية عالية وغالباً ما يستغلونها الاستغلال الأمثل سياسياً فتكون لهم كلمتهم مع الأسرة الحاكمة، وقد يعملون معها في صفقات تجارية مستغلين الامتيازات التي تحقّقها لهم هذه العلاقات مع السلطة الحاكمة، نضيف إلى ذلك بأن لهذه الجماعة في شاد علاقات وتجمعات وتعاونيات مع نظيراتها في كل من السودان الشرقي، وكانو، وليبيا، مما جعلها تكتسب مكانة اقتصادية كبيرة لوقوعها في الوسط وسيطرتها على طرق التجارة إلى شمال ووسط وغرب إفريقيا، وما يهمنا من وضعها المرتفع هذا هو دورها في نشر الإسلام في هذه المناطق فهي وإن كانت نتيجة من نتائج الإسلام في هذه المنطقة إلاّ أنّها ساهمت كذلك في تجسيد الإسلام ونشره أينما حلّت، فقوافلهم لا تحمل الملح والسمن والملابس والتوابل والعطور فحسب ولكنّها تحمل معها في أغلب الأحيان أحد العلماء الذي يصلي بأهل القافلة ويدعو لها بالفلاح ويعظها، ويقوم بنفس هذا الدور في أي مكان حلّت فيه القافلة، هذا بالإضافة إلى حملها للغة العربية فهي لغة التجارة بدون منازع في هذه المنطقة حتى أن أهل القافلة يعلمون من لا يتقن العربية منهم في الطريق قبل الوصول إلى الأسواق، وهذا لا يعني أنهم لا يتعلّمون بعض اللهجات المحلية لكسب ودّ السكان المحليين فهذه من ضروريات عملهم ولكن نظراً لتعدد اللهجات في هذه المنطقة فقد قام الأهالي وتسهيلاً للعمل التجاري وسرعته بتعلم اللغة المشتركة للتجارة وهي العربية فوفّروا لهذه الجماعة بعض الجهد.

وقد شارك الجلابة في نشاطهم هذا بعض جماعات الزغاوة خاصة في السنوات الأخيرة فأنشأوا الكثير من التجمعات والجمعيات التعاونية ذات الأصل العرقي التجاري، في البداية كانت من أجل إنتاج محاصيل معينة يمكن المتاجرة من خلالها ولكن صعوبة الزراعة في مناطقهم وظروف التصحّر وعدم الاستقرار في مناطقهم الأصلية جعلهم يتجهون نحو التجارة التعاونية، وقد وصفوها بأنّها تقوم على أن يوزع الغني منهم أمواله على أكبر عدد من أفراد القبيلة، على أن يرجعوا إليه أمواله في فترة معينة ورغم أنّهم لا يفصحون فيما إذا كانت هذه

العملية تتضمن أرباحاً أم لا، إلاّ أن الملاحظ أنّها تحمل شيئاً منها وإن كان قليلاً، والأهم هو أن يعترف الشخص المقترض بفضل الذي أقرضه ويتحدّث بذلك في الاجتماعات العامة والمجالس الشعبية كشيء من ردّ الجميل، وهذا يكسب التاجر الكبير مكانة اجتماعية كبيرة قد تصل في بعض الأحيان إلى أن يُتَغَنَّى بأفضاله في الأعياد الرسمية وهذا أقصى ما يسعى إليه أغلبهم، إن هذه السلسلة من الخدمات التجارية قد خلقت لدى جماعات الزغاوة صلات وعلاقات مع جماعات غير قرابية، وفي نفس الوقت الذي يعتبر فيه نشاطهم الاقتصادي هذا نتيجة لانتشار الحضارة الإسلامية فهم بدورهم ساهموا من خلال عملهم التجاري على تقوية دينهم، بل إن بعض التجار الذين استفادوا من العملية السابقة سعى بكل جهده إلى أن يعلّم نفسه وأولاده، فأرسلوا أولادهم إلى الأزهر وبعض المعاهد الإسلامية، واستمرّوا على نفس المنوال في تعليم أولادهم الفرنسية في الفترات الأخيرة، وأخيراً وظفت جماعات الزغاوة خبرتها الاقتصادية في الجوانب السياسية فخلقوا علاقات مع القوى السياسية الفاعلة فلا تجد تاجراً منهم له وزنه التجاري لا يربط ذلك بنشاط سياسي يدعم به وضعه التجاري، والخلاصة أن الإسلام لعب دوراً كبيراً في تغيير النمط الاقتصادي للحياة الاجتماعية حول بحيرة شاد في جميع جوانبه الزراعية والتجارية، وقد شمل ذلك جميع الجماعات العرقية والمكانية والمهنية في شاد.

جـ ـ الآثار الدينية:

طبيعة المعتقدات التي كانت سائدة حول حوض شاد كانت تقوم على المعتقدات المرتبطة بالطبيعة، فهناك اعتقاد بآلهة الماء، والحيوانات المقدَّسة وعبادة الأشجار الكبيرة والأحجار المنحوتة، ثم ظهرت المعتقدات المتعلّقة بعبادة الأسلاف، وممثلي الآلهة من البشر أو مندوبي الإله الأعلى، فهناك مندوب عنه مختص بالسمك، وآخر مختص بالمطر، وصاحب الأرض الذي لا يخصب الزرع إلاّ بإذنه، وهذا يعني أن الأصل في طبيعة المعتقدات الدينية التي

كانت سائدة قبل الإسلام أنها مرتبطة بالطبيعة الأرضية ولم يظهر بأن لها علاقات بمعتقدات سماوية أو تشريعات تؤثّر في نمط الحياة أو العلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة داخل الإطار القبلي البسيط.

أما ما بقي من هذه المعتقدات فإنه يظهر في أشكال متعددة أشار الباحثون إلى بعضها مثل اعتقاد أهل كانم في عُلْبة «موني» وتأثيرها في انتصاراتهم الحربية والتي أبطل مفعولها السلطان دونمة دبلامي عندما فتح العلبة فلم يجدوا فيها غير الفراء التي كانت تغطى بها كل عام، وبعض المعتقدات حول الأشجار الكبيرة باعتبارها مسكناً للشياطين.

أما ما حصل من تغير في المعتقدات التقليدية حول حوض شاد فهذا ما سنتناوله في الفقرة القادمة، فقد كان من نتائج الاتصال السلمي والطبيعي بين الحضارة الإسلامية وشعوب بحيرة شاد أن ظهرت تغيرات كبيرة في مجال المعتقدات، حيث تغيّر السكان الذين اعتنقوا الإسلام من الديانات التقليدية ـ التي ذكرنا الكثير منها أثناء حديثنا عن الديانات حول حوض شاد ـ إلى التعبّد بشعائر الإسلام.

وقد أشار الكتّاب الأفارقة في كتاباتهم إلى أن أهل حوض شاد تمسّكوا بالقرآن الكريم وشريعته وحافظوا على ذلك بشكل فَاقُوا فيه غيرهم من سكان غرب إفريقيا، وخاصة من حيث حفظهم للقرآن وارتفاع تعليمهم الديني، وهذه العملية العقائدية يرى الإمام محمّد بلو في كتابه «إنفاق الميسور» أنّها ساهمت في تهذيب العادات القائمة، وساعدت على نشر العلوم الإسلامية مثل الفقه والحديث وتفسير القرآن، وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وشعر، ووظّفت جميع هذه العلوم لصقل الروح الدينية وتنقيتها من الشوائب القديمة[1].

وعملية تغيير المعتقدات الدينية ساهمت بدورها في التحوّل الاجتماعي

(1) بلو، الإمام محمّد: إنفاق الميسور، (تحقيق: وتنفي) كانو (ب. د) 1957، ص ص 7 ـ 9.

في نظام الاتصالات الاجتماعية، فدخول الجماعات حول حوض شاد في الإِسلام عمل على السماح لها بالاتصال بأرقى الحضارات المعاصرة وهي الحضارة الإِسلامية يومئذ، وهذه العملية مهمّة جداً في تفكير الإِنسان الإفريقي، حيث أشرنا أثناء حديثنا عن الحياة الاجتماعية لهؤلاء السكان قبل الإِسلام إِلى أن البناء الاجتماعي لجماعاتهم القديمة قائم على علاقات ذات صيغة عائلية ضيِّقة لا تتجاوز القبيلة أَو القرية الواحدة، فجاءت الحضارة الإِسلامية وسعت إِلى توسيع النِّظام القبلي وأتاحت الفرصة لتآخي القبائل في ظل وحدة العقيدة الواحدة.

وهذا دليل على أن اعتناق الإِسلام لا يتوقف عند الاعتقاد الديني أَو المعتقدات فقط، بل يهدف إِلى إقامة نظام اجتماعي جديد كُلِّيَّةً، ويفتح مجال الاتصالات، خاصة الدور الذي يقوم به الدعاة في إعلانهم لحركات اجتماعية تاريخية بل وثورية في كل مجالات الحياة، خاصة في الضبط الاجتماعي والأعمال المؤسسية التي تهدف إِلى تنظيم حياة المؤمنين بالدين الإِسلامي[1].

وقد أشار الكثير من الكتَّاب إِلى أن أثر المعتقدات الدينية الإِسلامية حول حوض شاد على السكان كبير لدرجة أنّه من الصعب التمييز بين ما هو ديني وما هو اجتماعي في المجتمع الشادي المعاصر[2].

ونقر إشارة (هرسكوفتش) السَّابقة بأن أهم تغيير تحدثه القِيَم الدينية يتمثَّل في الجهود التي يقوم بها الدعاة في إعلانهم لحركات اجتماعية تهدف في المقام الأول إِلى إحدث تغييرات جوهرية في العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات التي تنتمي إليها في إفريقيا.

وقد حدثت هذه العملية بالنسبة لمعظم الجماعات التي تحدَّثنا عنها حول

---

(1) Herskovits, M. J.: L'afrique Et Les Africains, Payot, Paris, 1965, P. 120.

(2) Chapelle, J.: Le Peuple Tchadien ses Racines Et sa Vie quotidienne, L'Harmattan, Paris, 1986, PP. 126-127.

حوض شاد فقد أحدثت الثورة الاجتماعية التي قادها السلطان دونمة دبلامي في كانم في نظام المعتقدات أثرها الكبير في دولة كانم، وقد شملت ثورته جميع العلاقات داخل كانم وبدأ بمعتقد «موني» تلك المخلاة التي وُجِدَ أن أهل الحكم في كانم يجدّدون غطاءها الجلدي كل عام تقريباً ويستعينون بها في حروبهم عن طريق الاعتقاد بأنّها تجلب النصر لهم، فوجد دبلامي أن ذلك يخالف التوكّل على الله ويؤدّي إِلى الاعتقاد في قوى غيبية غير الله تنصر في الحرب، وخوفاً منه إِلى أن ينصرف الناس إِلى الاعتقاد فيها وينسون الاعتقاد في الله سعى إِلى فتح هذه المخلاة رغم خوف كبار القوم من فعله هذا، ولكنه توكّل على الله وفتح المخلاة فما وجد فيها غير الجلود المغطاة بها، وتركها في العراء لكي يراها جميع سكان كانم ليتأكدوا من زيف اعتقادهم السَّابق فيها وأنّها لا تضر ولا تنفع.

وما قام به السلطان دونما دبلامي في هذه العملية فتح الباب أمامه ليجري العديد من التعديلات في سلطنة كانم، ويعيد للعلماء مكانتهم في السلطة السياسية والاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية التي تمثَّلت في منحهم امتيازات اقتصادية خاصة بمراسيم سلطانية سميت «المحارم»[1].

وهي امتيازات تعطي صاحبها الإعفاء من الضرائب في أمواله الثابتة والمنقولة والدخول إِلى السلطان في أغلب الأوقات وقبول بعض الشفاعات وكلّها امتيازات تقوي من مكانة العلماء في السلطنة[2].

وفي الباقرمية يمكن ذكر الدور الذي قام به العالم الوالي ذلك الرجل الذي قاد ثورة اجتماعية ضد العادات والمعتقدات المنافية للشرع، وقد استقبل المواطنون ثورته بالقبول والرضى وساندوه فيها بكل ما يملكون وتحمّلوا من

---

(1) ابن فورقو، الإمام أَحمد: أخبار وغزوات السلطان إدريس ألومة، المطبعة الأميرية، كنو، (ب. ت)، ص ص 125 ـ 129.

(2) المرجع السابق، ص132.

أجلها الكثير من المتاعب، بينما وقف في طريق ثورته أَو ضدها السلطان أَحمد سلطان باقرمية الذي يعتبر من أسوأ سلاطين باقرمية من حيث الفجور وتجاوز المعتقدت الإِسلامية، فسعى الشيخ الوالي إِلى الوقوف في وجهه بتوضيح الشرع، وإبعاد الرعية عن تقليد السلطان في المعتقدات والممارسات اللاشرعية وعُذّب وصبر إِلى أن استجاب الله دعاءه بالغزو الذي قام به سلطان وداي صابون على السلطان أَحمد سلطان باقرمية الذي استقبله الشيخ الوالي على رأس سكان باقرمية مهنئاً.

أما في سلطنة وداي فإن الحركة التي قادها الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي لتغيير العلاقات الاجتماعية من خلال المعتقدات الدينية يشار إليها بالبنان في هذا الموضع، فنظراً لقيام سلطنة وداي أصلاً على الدين الإِسلامي فإن أفضل وسيلة لإصلاح شأنها ـ حسب رأي الترجمي ـ هو الرجوع إِلى المعتقدات الدينية نفسها متمثّلة في اجتهادات السادة المالكية بالإضافة إِلى تاريخ الاجتماع الإِسلامي. ولهذا ركزت حركة الترجمي على المخزون الديني وحركات الجماعات الإِسلامية في إطاره وهي الجماعات المتمثلة في الإمامية وصاحب الجامع وجماعات القضاة، وأخيراً الجماعات ذات الثقافة الإِسلامية الخارجية التي تتشكَّل منها حركة الشيخ الترجمي، وهذه الجماعة الأخيرة تضم أعضاء من جميع الجماعات التقليدية السَّابقة ولكن ما يميّزها هو ثقافتها الخارجية وتبنّيها للعمل الاجتماعي الذي يقوم به حملة الثقافة الخارجية، وبالتالي فهي الجماعة الوحيدة الدينية في دار وداي التي ليست وراثية بينما جميع الجماعات الدينية الأخرى وراثية، ومن مميزاتها أيضاً أنّها ليست رسمية فالسلطان لا يعترف بالجماعات الدينية إِلاَّ من خلال قنوات الجماعات الدينية الرسمية سابقة الذكر ولكن من الملاحظ أن لكل عضو من الجماعة الجديدة الحق بأن يدلي برأيه من خلال جماعته التقليدية وحضور الجلسات الرسمية لهذه الجماعات بحضرة السلطان أَو بدونه في حَيّهم المعروف بحي الفقراء أَو الفقهاء، والذي يضم صفوة العلماء في المملكة

ويتميّزون بامتيازات كبيرة في السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إلاّ أنه من الأسئلة الجوهرية التي تواجه الباحث سؤال: لماذا خرج عبد الحقّ الترجمي من جماعته ـ التقليدية ـ صاحب الجامع، وترك الجاه والحماية والمكانة الاجتماعية والسياسية التي يوفّرها له وجوده ضمن أعضائها؟

وللإجابة على هذا السؤال يمكن ذكر أثر الثقافة والاتجاهات التي عاشها الترجمي في مصر، وكذلك التصرّفات اللاعقلانية التي تظهر من بعض العلماء بل وحتى من السلطان نفسه مثل الاستعانة بالسّحر وغير ذلك من الأدوات الغيبية البعيدة عن تعاليم الإِسلام، أضف إِلى ذلك المواقف غير العلمية تجاه بعض القضايا السياسية مثل تنصيب السلطان وشرط أن يكون وراثياً وسمل عيون كل إخوته الذكور سدّاً لطمعهم بأن يكونوا ملوكاً في المستقبل أَو أن يشكّلوا اضطرابات في السلطنة.

كل هذه الإجابات قد تكون صحيحة ولكنّها لا تفسّر بالكامل هذه الثورة الكبيرة التي قادها الترجمي في وداي ضد كل من يقف في طريق تطبيقه لأفكاره الإصلاحية من السلطان يوسف إِلى دود مرة إِلى السلطان أصيل إِلى الحكم الفرنسي، ولكني أرى أن ذلك يرجع إِلى خاصية قيادية في شخصية الترجمي وهذه نلمسها في شخصيته منذ نشأته الأولى، فهو يتميّز بحمله لملكات عقلية كبيرة مشبعة بذكاء حاد وميل شديد لاستخدام هذه الاستعدادات على أرض الواقع، وهذه الروح الملهمة التي يحملها تجعله في مصاف القيادات الكارزمية التي أشار إليها ماكس فيبر، فالترجمي شخص له رسالة دائماً، ويشعر دائماً بأن الحق معه في الظاهر وهو عنوان الباطن، وهو يبشّر بأفكاره بدون تسلّط بالاستعانة بالمخزون الثقافي الإِسلامي، وقد يكون مما ساعده على توضيح فكره وسيادة قيادته أن القِيَم التقليديّة للجماعات الدينية في وداي كانت في فترته مهتزة وأوشكت على الانفجار، فمن الناحية السياسية خاضت سلطنة وداي العديد من الحروب الداخلية التي أنهكت قواها، ومن الخارج تتهدّدها فرنسا من

الغرب والإنجليز من الشرق، بينما العلماء في كل تجمعاتهم الدينية بدأ يظهر فيهم التأثّر بهذه الأحداث فابتعد الناس عن العلم وبدءوا يبحثون عن قوى غيبية أخرى متمثّلة في السحر والمندل وغيره من أساليب الخداع ليلهوا الناس عن أمور دينهم ودنياهم، وفي مثل هذه المرحلة من تدهور الوضع الديني ظهرت حركة الشيخ عبد الحقّ الترجمي بأفكار ترى في السلطة حقاً مشاعاً لجميع الأفراد حسب الكفاءة وليست بالوراثة وتنكر سمل عيون الأمراء، وتناقش العلاقات الخارجية بشكل عقلاني ـ على الأقل ـ مثل وجهة نظرها تجاه التعامل مع وصول طلائع المهدية إلى وداي، وكذلك رأيها في طلب النصارى للهدنة وغير ذلك من الآراء التي تقوم على الأدلة الدينية النقلية والعقلية الظاهرة وتستبعد الأدلة الباطنية إلاَّ بالدليل العقلي والنقلي[1].

والخلاصة أن تأثيرات الحضارة الإسلامية على الحياة الاجتماعية بجوانبها السياسية والاقتصادية والدينية ظلت بارزة منذ وصول الحضارة الإسلامية إلى حوض شاد، وقد ظهر هذا التأثير في الجماعات المختلفة خاصة جماعات الكانم والباقرمية والوداي، وتجسد ذلك في قيام بعض الدعاة في هذه المنطقة بقيادة حركات اجتماعية.

4 ـ عوامل تدعيم الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد:

هناك عوامل عديدة ساعدت على تدعيم الحضارة الإسلامية حول حوض بحيرة شاد بعد انتشارها إليه في القرن السابع الميلادي، ونظراً لطبيعة انتشار الحضارة الإسلامية السلمية والطبيعية فقد احتاجت إلى عوامل من نفس هذه الطبيعة مثل الانتشار البطيء والتبنّي الحر بالإقناع، وبهذه التأثيرات خلقت الحضارة الإسلامية جذوراً لها في حوض شاد، ولكن في القرن الحادي عشر

---

(1) الترجمي، الشيخ عبد الحق: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص13.

وبالتحديد عام 1085 وجدت الحضارة الإسلامية عوامل مدعمة لوجودها تمثّلت في تبني سلاطين البلاد لها باعتبارها المظهر الأساسي للبلاد، وإظهارهم للإسلام باعتباره دين الدولة، والأهم من ذلك تحمّلهم حماية تعاليم الإسلام والدفاع عنها وتطبيقها على أرض الواقع، تبع ذلك إعطاء مكانة عالية للعلم والعلماء فمنحوهم الامتيازات التي تليق بمكانتهم ووضعوهم في الصف الأول في تسيير الممالك الإسلامية التي قامت حول حوض شاد، وهذه المكانة التي أعطيت للعلماء دعمت ظهور عامل آخر من عوامل تدعيم الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة وهو وجود نظام تعليمي إسلامي متقن واكب مقتضيات الأزمنة المختلفة، فتطورت علوم الدين مثل: الفقه والتوحيد وتفسير القرآن، وحفظ القرآن، وعلوم العربية مثل: النحو والصرف والبلاغة والعروض، والإنشاء، ومقارنة الآثار العلمية التي خلفوها بمثيلاتها في البلاد الإسلامية والعربية.

أ- بساطة الدين الإسلامي:

من العوامل التي ساعدت على تدعيم الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد طبيعة الإسلام نفسها، فالإسلام يتيح حرية في التفكير ساعدت الجماعات في وسط إفريقيا في التلاؤم معه، وهذه الخاصية التي توجد في طبيعة الإسلام تنطبق مع بعض المعتقدات الإفريقية خاصة التي ترتبط ارتباطاً كبيراً بالطبيعة، ومن المعروف أن الإسلام هو دين الفطرة.

فالحضارة الإسلامية بانطلاقها من معطيات طبيعية توافق طبيعة الإنسان الإفريقي، ساعدت الإنسان الإفريقي على اكتساب خصائص الحضارة الإسلامية بسهولة، مما دعم وضع الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة إذا قيست بالثقافات الأخرى التي احتكت بها منطقة وسط إفريقيا.

ب- جهود الملوك والسلاطين حول بحيرة شاد من أجل تدعيم الحضارة الإسلامية:

ابتداء من الملك حمى جمعة الذي حكم في الفترة ما بين 1085 ـ 1097،

صار للإسلام دعامة رسمية تدعمه، وهم الملوك والسلاطين باعتباره الدين السائد في الدولة أو دين السكان الغالب، فأصدر هذا السلطان العديد من المراسيم التي توحي بأن الإسلام هو دين الدولة وأن ملوك كانم هم حماة هذا الدين في هذه المنطقة.

إلاَّ أن أعظم جهد في إطار تدعيم الحضارة الإسلامية قدّمه الملك (دونامه دبلامي) الذي حكم في الفترة ما بين 1221 ـ 1259إفرنجي. فجهود هذا الملك المسلم جعلت هذه البلاد تصل أقصى درجة من الرقي والتقدّم، وقام بجهود كبيرة لتوسيع إمبراطوريته الإسلامية، فاتسعت مساحتها بدرجة كبيرة، وبلغ مستواها الاقتصادي أعلى درجاته.

وبذل السلطان دونامه دبلامي جهوداً كبيرة في نشر الإسلام وتقويته في البلاد، كما كرّس وقتاً طويلاً من فترة ملكه من أجل أن يرى الشعب حول بحيرة شاد يسير على النهج المستقيم. فجميع أخبار سيرته تدل على أنه بذل جهداً كبيراً لتطهير المجتمع من الرذيلة، وحثّ الناس على السلوك السوي وترك البدع والمحدثات والعادات والتقاليد الوثنية[1].

هذا على الصعيد الداخلي، أما على الصعيد الخارجي فقد دعم الحضارة الإسلامية ببناء (رواق) بالقاهرة لنفع الواردين من مواطنيه من الطلاّب والعمّال والحجاج ينزلون فيه طيلة وجودهم بالقاهرة، ووقف لتسيير هذا النزل أموالاً طائلة.

ومن جهود السلطان دونمة دبلامي من أجل تدعيم الحضارة الإسلامية تأسيسه لمدرسة ابن رشيق في القاهرة لإقامة طلبة كانم الدارسين فيها[2].

---

(1) النوي، الشيخ إبراهيم صالح: تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو، شركة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1976إفرنجي، ص ص 81 ـ 83.

(2) الطيبي، د. أمين: مرجع سبق ذكره، ص 184.

ويحدِّثنا المقريزي عن مدرسة ابن رشيق قائلاً: مدرسة ابن رشيق بخط حمام الريس من مدينة مصر، كان الكانم لما حلوا بأرض مصر في سنة بضع وأربعين وستمائة قاصدين الحجّ دفعوا للقاضي علم الدين بن رشيق مالاً بناها به، ودَرَّس بها فعرفت به، وصار لها في بلادهم سمعة عظيمة، فكانوا يبعثون إليها في غالب السنين بالمال[1].

وفي عهد السلطان دونمة دبلامي تعزّزت العلاقات مع الدول الإسلامية بشمال إفريقيا، فذكر ابن خلدون أنّه في سنة 855هـ/ 1257إفرنجي وصلت إلى السلطان الحفصي المستنصر هدية ملك كانم، وهو صاحب برنو مواطنه قبلة طرابلس، وكان فيها الزرافة، فكان لها بتونس مشهد عظيم برز إليها الجفلى من أهل البلد حتى غص بهم الفضاء[2].

ومن آثار هذه الاتصالات أن السلطان دونامة دبلامي أول من تلقّب بلقب أمير المؤمنين من سلاطين هذه البلاد تأسياً بالسلطان الحفصي المستنصر، وقد ظهر هذا اللقب بعد ذلك في سلسلة ديوان السلاطين في هذه البلاد[3].

ومن الإصلاحات العقائدية التي قام بها السلطان دونمة دبلامي وأشار إليها المؤرّخون بشيء من الإعجاب إبطاله لاعتقادات أهل كانم (بموني).

وقد كتب ابن فرتو عن هذا الحدث قائلاً:

(ومن العجائب والغرائب ما سمعناه من أكابرنا في خطابهم الذي أطيب من الأعاذيب، أنّه عند قبيلة بني سيف شيء ملفف مغطى، فيه نصرهم في الحرب يسمى (بمنى) ولا يفتحه أحد من ملوك سيف بن ذي يزن، ولم يزل

---

(1) الدكو، د. فضل كلود: مرجع سبق ذكره، ص ص 114 ـ 115.

(2) المرجع السابق، ص115.

(3) ابن فرتو، الإمام أَحمد: أخبار وغزوات السلطان إدريس ألومة، المطبعة الأميرية، كنو (ب. ت) ص132.

بيدهم غير مفتوح إلى أن جاء عصر السلطان دونمة دبلامي، فأراد السلطان المذكور فكه وفتحه، وقال له قومه الذين كانوا معه: لا تفعل هذا، وإن هذا الأمر كان فيه نصر كبائركم الماضين، ولا يقدر أحد من الكفّار وغيرهم أن يخالفهم ما دام هذا الشيء بيدهم ملففاً مغطى إلى هذا الزمان الذي ولاّك الله تعالى فيه بمنّه وكرمه على المسلمين، فأبى (الملك) وترك قبول قولهم إلى أن فك الأصل القديم[1].

وفتح الملك المتوكل على الله (جوجوموني) ولم يجد في المخلاة التي تسمى بموني شيئاً سوى هذه المخلاة وما عليها من الجلود المتنوعة الأشكال، وأمر بوضعها بحيث يراها جميع الناس ليعلموا أن (جوجوموني) هذا ما هو إلاّ خرافة وما هو إلاّ وهم مضلّل، وهذا النجاح زاد من همّة السلطان وعزمه الرامي إلى إزالة جميع العقائد الخرافية والعادات المنافية للإسلام[2].

ومن مساهمات السلطان دونمة دبلامي في إطار الإصلاح الاجتماعي لبناء الحضارة الإسلامية حول حوض شاد إبطاله لعادة تقديس أو عبادة الملوك التي كانت منتشرة في الكثير من المجتمعات الإفريقية ومنها بعض ممالك حوض شاد فاختفت في أيامه هذه العادة مرة واحدة، ورجع الناس لا يعبدون إلاّ الواحد الأحد.

والغريب في الأمر استنكار إمام كابن فرتو لما فعله السلطان دونمة دبلامي حيث رأى أن هذا العمل كان انتهاكاً لحرمة الدين والأعراف، وأنّه السبب الأساسي في الاضطرابات والمتاعب العديدة التي حدثت في عهد دونمة دبلامي، إلاّ أن يكون هذا الاستنكار بتأثير من التقاليد السائدة في البلاد منذ القدم أو لأن موني كما ذكر أحد الباحثين (ترمنهام) لم يكن

---

(1) المرجع السابق، ص125 _ 129.

(2) النوي، الشيخ إبراهيم صالح: مرجع سبق ذكره، ص ص 81 _ 83.

على ما يحتمل ســوى مصحف في علبـة من الجلـد[1].

وعادة الاستعانة بالقرآن في شكل علبة أَو غيره في الحرب عملية عرفتها الحضارة الإِسلامية منذ فترة طويلة، إِلاَّ أن الاعتقاد بأن هذه العلبة فقط هي التي تعين على النجاح في الحرب هي التي حاربها ونجح فيها السلطان دونمة دبلامي.

ومن الملوك حول حوض شاد الذين ساهموا في تدعيم الحضارة الإِسلامية الملك (إدريس الومة)، وتعتبر الآثار التي كتبها عنه إمامه أَحمد بن فرتو أفضل مرجع لمعرفة جهوده، فيذكر في كتابه (أخبار السلطان إدريس الومة وغزواته) أن التحول الذي حصل في حياة «السلطان ظهر حين اتخذ قراراً بترك الملك والمجد والسير إِلى بيت الله والحج، وزيارة قبر النّبي المختار، واشترى في المدينة داراً بها نخيل وأسكن فيها بعض أتباعه رجاء للثواب الجزيل من المولى الجليل، وبعد أن رجع إِلى بلاده أخذ يدعو إِلى دين الله فوفّقه الله ويسّر له أمره فأصلح حال أهل بلاده وزجرهم ونهاهم عن الفحشاء، ومن أعماله الإصلاحية حمل جميع الناس على الأحكام الشرعية في قضاياهم ومعاملاتهم، ومن أعماله إزالة البغي والحقد والغل والقتال بين المسلمين حتى صاروا كالإخوان المتحابين في الله[2].

ولشدّة تمسّكه بالكتاب والسنّة صرف جميع أوامره إِلى العلماء والحكّام وعلّق بأعناقهم في كل المرام، وكان السلطان إدريس الومة جارياً على المنهج الواضح من الكتاب والسنّة وأقوال العلماء في جميع تصرفاته، وما خرج عن الثلاثة يرفضه بتاتاً. ومما يستدل به على فضله ما أحدثه في إمارته من بناء للمساجد بالطين، وكان بناؤها في الزمن السَّابق بالفصاص، فهدم جميع ما بني من المساجد ببلده وبناها طيناً مع علمه باليسر في الدين كما تقرّر في القرآن

---

(1) الطيبي، د. أمين، مرجع سبق ذكره، ص184.

(2) ابن فرتو، الإمام أَحمد: مرجع سبق ذكره، ص ص 4 ـ 5.

والحديث وما قصد بذلك إلاَّ الثواب الجزيل من المولى الجليل[1].

ومن جهود السلطان إدريس الومة من أجل تدعيم الحضارة الإسلامية ما دبّره في عصره من أمر السفينة الكبيرة لمصلحة المسلمين وتيسير جوازهم البحار (قصد الأنهار والبحيرات الشادية) على أقرب الأوقات وأهنأ الحالات، وذلك لما رأى أن السفن القديمة معمولة من أصول الدوحة المنقورة التي يسقى فيها أرباب المواشي بهائمهم، وإذا أراد السلطان أن يقطع البحر بجنوده فلا يمكن له ذلك إلاَّ بمقدار يومين أَو ثلاثة ولو اجتهد النوتيون والملاحون في الإخراج مبلغ جهدهم. وفي عصر السلطان الحاج إدريس ترك تلك الأشجار وعمل السفائن الكبار فكان الناس يقطعون البحر في غاية السرعة، مع حمل السفينة الواحدة كثيراً من النسمة[2].

ومن الملوك الذين يعدّون بجهودهم من أجل تدعيم الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد الداعية عبد الكريم بن جامع الذي تعدّه المصادر الفرنسية المؤسِّس الحقيقي لمملكة وداي الإسلامية عام 1612إفرنجي[3].

يذكر توماس أرنولد أن المسلمين التنجر هاجروا منذ القرن الرابع عشر من تونس إلى الجنوب واخترقوا برنو ووداي حتى وصلوا إلى دارفور، ومملكة وداي لم تشكل المركز الرئيسي للنفوذ الإسلامي إلاَّ بعد أن نزع الداعية الإسلامي عبد الكريم الحكم من التنجر عام 1612إفرنجي[4].

وتحكي المصادر المحلية أن قصة تطور تفكير عبد الكريم الداعية في

---

(1) المرجع السابق، ص ص 13، 27.

(2) نفس المرجع، ص27.

(3) TIBIANA. MARIE-Jose, ISSA HASAN KHAYAR ET PAUL DEVI: ABDEL-KARIME Propagateur de l'Islam et Fondateur du Royamedu Ouddai, C.N.R.S., Paris, 1978, P.P. 5-37.

(4) أرنولد، توماس، مرجع سبق ذكره، ص ص 359 ــ 360.

نشره الحضارة الإِسلامية تبدأ من أنه ينحدر من جد يسمى صالح وصل إِلى هذه البلاد، ودعا إِلى الإِسلام جميع القبائل من منطقة أَبو سنون ومدلا ومدبا وغيرها من الجماعات وكان يدعو إلى الإسلام في ظل حكم التنجر، المعروف عنهم عدم اهتمامهم بنشر الإِسلام.

إِلاَّ أن حفيد الداعية صالح دفعه شعوره الديني إِلى قضاء بضع سنوات في بلدة «بيدو» وهو مكان يبعد عشرة أميال شرقي عاصمة الباقرمي، لأن بيدوى هذه منطقة كان قد سكنها الفلاني، واتخذت عائلة منهم هذه المنطقة مركزاً للدعوة إلى نشر الإِسلام على نطاق واسع، وشيخ هذه العائلة عرف باسم محمّد الذي أثّر في نفس عبد الكريم وزملائه، منهم زعيم المرفة والشيخ مؤمن المساليت، والشيخ ديد إمام أَبو شريباي والشيخ دول (ولد) بنان الجلابي، وعمل هؤلاء على التبشير بالدِّين الإِسلامي، وانتزاع السلطان من أسرة التنجر والعمل على قيام دولة إسلامية الأُسس.

وبمجرد عودة عبد الكريم إِلى بلده وداي أخذ في نشر آرائه التي تهدف نحو تطبيق الشريعة الإِسلامية في هذه المنطقة، واتخذ له مكاناً اسمه مادبا، وهو موضع جبلي يبعد عشرة أميال شمالي بلدة وارا التي كان يسكن فيها. واستطاع عبد الكريم التغلّب على البيت التنجري، وأسّس سلطنة وداي التي اتخذت اسماً لها اسم جده وداعة بدلاً من دار مابا كما كانت تعرف من قبل[1].

وقام عبد الكريم بنشاط واسع لخدمة الدعوة الإِسلامية، فأسّس المساجد في كل المناطق التي تدخل الإِسلام، وأقام الخلاوي والمدارس القرآنية، وجعل العلماء الحكّام الفعليين في كل مجالات الدولة[2].

---

(1) عبد الجليل، الشاطر بصيلي: تاريخ وحضارة السودان الشرقي والأوسط من القرن السابع إِلى القرن التاسع عشر الميلادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص426.

(2) شلبي، د. أَحمد: موسوعة التاريخ الإِسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1975، ص303.

وحاول جاهداً تطبيق شرع الله في الأرض واتخذ من العلماء المنفذين الحقيقيين للشريعة، مما جعل منصب الإمام في القرية والمدينة لا يتولاه إلاَّ علية القوم من العلماء، وأمر الإمام مقدم على أمر الحاكم في كل الأمور المعروضة للبحث خاصة في أمور الدَّعوة الإِسلامية، بل إن العلماء لهم رأيهم في تنصيب الحكّام وعزلهم.

ومن خلال كل هذه الجهود أقام عبد الكريم الذي يسمّى بمجدِّد الإِسلام دولة إسلامية لها امتدادها إِلى اليوم، فالأسرة الحاكمة في وداي اليوم تنتسب إليه، وتلتزم ـ على الأقل ظاهرياً ـ بالنهج الإِسلامي الذي استنه منذ بداية القرن السَّابع عشر.

وفي باقرمي يمكن ذكر جهود الملك عبد اللّه الذي حكم عام 1565 ـ 1608إفرنجي، فقد قام بثورة على إخوانه ملوك باجرمي بهدف تطبيق الإِسلام في باقرمي، فانتصر على أخيه (مالو) باسم الإِسلام، وسرعان ما أدخل عبد اللّه النُّظم الإِسلامية وبنى المؤسّسات الإِسلامية للعبادة والدراسة ونشر الدعوة الإِسلامية، فاستجاب له سكان باقرمي، فكوّن جيشاً عظيماً، ونظّم إدارة دقيقة على نمط التنظيم الذي كان متبعاً في الدول الإِسلامية المجاورة له وهي مملكة كانم الإِسلامية، وظل لفترة طويلة يستوحي أكثر اتجاهاته منها، وفي عهده امتد نفوذ باقرمي إِلى كثير من المناطق المجاورة فتبعته أَو دفعت له الجزية[1]. ولحسن حظه كان في فترة ملك كانم الحاج إدريس ألومة الذي ذكرنا جهوده، نحو تدعيم الحضارة الإِسلامية في هذه المنطقة في فترة سابقة.

والخلاصة أن السلطان عبد اللّه بن مالو يرجع إليه الفضل في أنّه أول ملوك باقرمي الذين أكّدوا الإِسلام وقوّوْه، وذلك بصورة عامة وعلنية باسم الدولة الإِسلامية رغم وجود الإِسلام والمسلمين في هذه المناطق منذ فترة طويلة[2].

---

(1) المرجع السابق، ص ص 299 ـ 302.

(2) النوي، الشيخ إبراهيم صالح: مرجع سبق ذكره، ص 55.

جـ ـ دور العلماء في تدعيم الحضارة الإسلامية:

من المظاهر الهامّة للحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد المكانة العالية التي يعطيها الملوك والناس عامّة للعلم والعلماء، باعتبارهم الطبقة المستنيرة في الأمّة يرشدون الناس إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة، لذا كان لهم دور كبير في المجتمع الإسلامي داخل الممالك الإسلامية في هذه المنطقة، وولاّهم السلاطين المناصب الهامّة التي تتصل بالناحية الدينية والدنيوية.

فكانت طبقة العلماء تلي طبقة الملوك والأمراء من حيث النفوذ والتفاف الشعب حولهم، واقتداؤه بهم، وكان نفوذ العلماء يدل على مدى قوة تمكّن الإسلام من نفوس الملوك والرعية، وكانوا يحظون باحترام العامة والخاصّة، وكان للعلماء شفاعة نافذة لدى السلاطين في الأمور التي تتعلّق بسياسة الدولة، وكان السلاطين يصحبون معهم العلماء في المعارك الحربية، وذلك للتبرّك بهم وطلب دعواتهم بالنصر المبين، كذلك يصحبونهم في مقابلاتهم الرسمية.

ومن أكبر المناصب التي تولاّها العلماء وكانت دعامة أساسية من أجل تطبيق الإسلام وظيفة القضاء، فوظيفة القاضي ملازمة لقيام الدولة الإسلامية في هذه المنطقة، بل كانت أثراً مباشراً للحضارة الإسلامية. وأهمية هذه الوظيفة تأتي من أنه قبل الإسلام، كان القضاء يتولاه الملك كسلطة عليا، وإلى جواره رؤساء القبائل الذين يمارسون سلطة قضائية محدودة، أما السلطان فكانت سلطته القضائية مطلقة، وكان القضاء مبنياً على العادات والتقاليد المحلية، وكانت تلك التقاليد تقضي بالصّلب حتى الموت للقاتل واللص والسارق، وتأخذ غرامة تعدل ثلث المهر المتعارف عليه من الزاني، وتُعطى للزوج المتضرر أَو إِلى أبوي الفتاة إن لم تكن متزوجة، ويرهن المدين ولده عند الدائن يخدم له حتى يرد ما عليه من دين، أما في الميراث فيرث الابن الأكبر تركة الأب المتوفى، ولا يرث الإخوة

الصغار شيئاً من التركة، ويرث الابن الأكبر مع التركة زوجات أبيه، وليس للزوجات شيء إلاَّ ما تسمح به نفس الابن الوارث تفضّلاً[1].

وبتطور الحضارة الإِسلامية في هذه المناطق وقيام الممالك الإِسلامية ظهر القضاء الإِسلامي الذي هو أساس بناء المجتمع المسلم، واستمد القضاة المسلمون أحكامهم من القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، واجتهادات علماء المذهب المالكي وكانت أحكامهم نافذة لدى السلطان والرعية.

ومن هنا ظهرت أهمية منصب القاضي وخطورته كضرورة حتمية لإعادة الأمور إِلى نصابها، ويشترط في القاضي أن يكون عالماً فقيهاً متصفاً بالنزاهة والورع، لذا كان العلماء هم أصلح من يتولّى مناصب القضاء في الدولة، فكان سلاطين البلاد يولّون هذه المناصب العلماء، ويخوّلونهم لهم السلطات المطلقة في أمور الدين، وتوكل إِلى العلماء كذلك وظيفة شاهد القاضي، وهي ذات صلة بالقاضي كما هو واضح من تسميتها، وشهود القاضي وأعوانه هم من العلماء الذين يوقّعون مع القاضي على الوثائق الهامّة كوثائق الصلح الذي يعقد بين الجماعات المتخاصمة والقبائل المتحاربة.

ولكل قاض شاهدان (قاضي اليمين وقاضي الشمال) يرافقان القاضي ويستشيرهما في أمور القضاء، كما يستشيرهما السلطان في أمور الدولة مع الأعيان من كبار رجال الطوائف والشعائر.

وكان للقاضي بجانب مهمة القضاء الإشراف على النواحي التعليمية والثقافية في المنطقة التي يمارس فيها عمله، ويتمثّل دوره هنا في العناية بتوفير السّكن للوافدين من طلاّب العلم، وتوزيع المواد الغذائية، وإعانة المعلمين بما يمكنهم من القيام بتلك المهام، ويتولى القاضي إدارة التعليم في قصور الحكّام

---

(1) الدكو. د. فضل كلود: 218.

والأمراء وإمامة المساجد، ويقوم بدور الموجه الديني، ويصدر الفتاوى الدينية[1].

وبشكل عام فإنه نظراً للمكانة الكبيرة التي حازها العلماء في جميع الممالك الإسلامية الشادية، فإن الحكام يسعون بكل ما يملكون إلى التقرّب منهم ليضفوا الطابع الديني على حكمهم، وبالمقابل استغل العلماء هذه المكانة السامية في تدعيم الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد، وذلك بتوجيه الملوك نحو تطبيق الحضارة الإسلامية ونشرها في المناطق المجاورة.

د ـ دور التعليم الإسلامي في تدعيم الحضارة الإسلامية:

يرجع الفضل في تدعيم الحضارة الإسلامية حول بحيرة شاد في جزء كبير منه إلى نظام التعليم الإسلامي الذي كان سائداً في هذه المنطقة منذ أن وصلها الإسلام وظلّت بقايا منه إلى اليوم.

فنظراً للمكانة التي يوليها الملوك عامة للعلم والعلماء انبرى جزء منهم إلى طلب العلم، وشقّوا طريقهم إلى مراكز العلم والثقافة في البلدان الإسلامية سيراً على الأقدام، وإذا ما أتمّوا دراستهم في الدين والشريعة الإسلامية واللغة العربية، رجعوا إلى بلادهم دعاة ومعلّمين ينشئون المدارس التي يحضر إليها الطلاب لحفظ القرآن، والفقه في الدين وشعائره، والتزوّد بقواعد اللغة العربية، وقد يختلف المنهج الدراسي الذي يعطى للطلاّب من مدرسة إلى أخرى في الزمن السابق، ومن وقت إلى آخر، إلاّ أن إطاره العام يتكّون من إعطاء الطالب في البداية دروساً في القراءة والكتابة على الألواح، وهذه الدروس جلّها عبارة عن مختارات من القرآن الكريم، وعادة يبدأ الطالب قراءته من السور القصار ثم يتدرج إلى السُّور الطوال خاصة في الختمة الأولى للقرآن، ثم يرجع من السور الطوال إلى القصار، ويركّز المعلمون منذ المرحلة الأولى على أن يحفظ

(1) المرجع السابق، ص 147، 219، 221.

الطالب شيئاً من القرآن في صغره، فهم يردّدون كثيراً القول المأثور (العلم في الصغر كالنقش في الحجر)، ولذلك فالطالب النابه هو الذي يستطيع حفظ القرآن في مراحله الأولى، ثم تأتي في منهجهم علوم القرآن الأخرى وأهمّها تجويد القرآن الكريم، ويجود القرآن في هذه المنطقة بطريقة خاصة، فمع أن الرواية الأكثر انتشاراً هي رواية ورش عن نافع، إلاَّ أن لعلماء القراءات هنا طرقاً متعددة ومتميزة في التجويد، فهناك طريقة خاصة لإحصاء المعلومات الأساسية لكي يكون الحافظ مجازاً في علوم القرآن الكريم، فهو يحتاج إلى حساب لوقف القرآن، يوضع في بداية كل ثمن أَو ربع ـ حسب ما يستطيع المتعلّم استيعابه وكتابته على لوحه ـ وقواعد الإملاء التي يركّز عليها كثيراً أثناء النظر إلى اللوح من قبل المعلم كل يوم، وعلى مرأى من القرّاء الآخرين، الذين لهم الحق في التنقيب عن أي خطأ إملائي أَو غيره والإشارة إليه ليصحّح من قبل المعلّم، وهي عملية تتطلّب الكثير من التدقيق والمنافسة، وحساب السور، وعدد آياتها، والكلمات والآيات الفردية والثنائية والمتكررة.

وتتم كل هذه الأعمال بحساب الحروف بصورة مضبوطة ومحكمة، وبالتالي فهي تتطلّب وقتاً طويلاً، ومقدرة كبيرة على الحفظ، ومن الملاحظات الهامّة أن طريقة القيم العددية للحروف العربية الأكثر انتشاراً عند القراء حول بحيرة شاد هي طريقة (أبجد) المنتشرة في سائر البلاد العربية في حساب الجمل المعروف، وليست طريقة (أبقش) المنتشرة عند المغاربة، رغم أن الخط العربي الأكثر انتشاراً هو الخط المغربي.

وبعد أن يقطع الطالب شوطاً في علوم القرآن ينتقل إلى الفقه الإسلامي وهناك كتب تدرس في هذه المنطقة بالتدريج مثل: كتاب العشماوي والأخضري ورسالة أَبي زيد القيرواني إلى أن يصل الطالب إلى مختصر خليل، ومنهم من يصل إلى مدونة مالك وشرحها، وبعده ينتقل إلى دراسة الحديث مبتدئاً بحديث الأربعين، .ثم أَبي جمرة ورياض الصالحين إلى الصحاح الستّة، وهنا يمكن

للطالب أن يتعلم كتب التفسير، ويبدأ عادة بتفسير الجلالين، ثم تفسير ابن عباس وابن كثير، ويصل الطالب المجد في إعداده بعض الأحيان إِلى دراسة النحو وعلوم اللغة العربية المختلفة، فقد لوحظ أن للمثقفين بالعربية في هذه المنطقة عناية خاصة بإتقان اللغة العربية، لأنها اللغة التي تكتب بها الكتب الدينية، وقد بلغت عندهم حد الغنى والجمال، فمجرد إتقانهم لها تصبح لغة التخاطب المفضلة للتفاهم داخل شريعة المثقفين، وتستخدم دراسة اللغة العربية كمقدمة لدراسة الأدب العربي، بل أدب في حد ذاتها، وهي إِلى جانب ذلك لغة شريعة وقانون مكتوبة[1].

وحول أهمية اللغة العربية للمتعلِّمين في إفريقيا وغيرهم يقول بورت سميث: (وفي ظل الإِسلام أُنشئت مدارس لو اقتصرت على تعليم القرآن لكانت ذات قيمة، فما بالك وقد خطت خطوات واسعة في مختلف الدراسات).

أما عن الأماكن التي كان يتم فيها التعليم الإِسلامي، فذكر الكتّاب أن أول مكان انطلق منه التعليم الإِسلامي حول بحيرة شاد هو المسجد الذي أولاه أهل هذه البلاد عناية خاصة، فيذكر (البكري) أنّه في القرن الحادي عشر يوجد في مدينة واحدة اثنا عشر مسجداً، وهذا ما فسَّر به كثرة الفقهاء والعلماء والطلاّب في هذه المدينة[2] وبعد المسجد يأتي دور (المسيج) وهو يقوم مقام المسجد في القرى الصغيرة ومنازل البدو، وبعض الحارات في المدن الكبيرة، وهو مكان للذكر وحفظ القرآن، وفيه يجلس المعلمون يلقنون الناس كباراً وصغاراً القرآن الكريم وعلوم الفقه والتوحيد وقواعد اللغة العربية. ومن الأماكن التي استغلت لنشر التعليم العربي منازل العلماء، فمن عادات بعض العلماء ألاّ يذهبوا إِلى المسجد أَو المسيج لإعطاء العلم، بل يجعلوا من بيوتهم مدارس يلتقون فيها

---

(1) شلبي. د. أَحمد: مرجع سبق ذكره، ص 685.

(2) الدكو، د. فضل كلود: مرجع سبق ذكره، ص 165.

بطلابهم، وهي طريقة متبعة إلى اليوم لدى بعض العلماء، وهي تعطي العالم والطلاّب حرية اختيار وقت الدراسة والمدة الزمنية المخصّصة لأي علم من العلوم، وهذه الخاصية ربما لا تتوفر في المسجد أَو المسيج باعتبارهما أماكن عامة.

وبالإضافة إلى الأماكن السابقة اختار بعض السَّلاطين والأمراء وبعض أصحاب الثروة أماكن أخرى للتعليم الإسلامي، حيث يطلبون من المعلّم أن يحضر إليهم في منازلهم ليتعلّموا هم على يده، أَو أن يعلم أولادهم، وهي طريقة قريبة جداً من التعليم الخاص، وكل الأماكن السابقة لم تلغ دور (الكُتّاب) الذي يخصّص أساساً لتعليم الأطفال الكتابة والقراءة وأجزاء من القرآن الكريم[1].

ويصوره لنا الدكتور عمر الماحي على النحو التالي: «يلتف الصغار عندما يعودون من أعمالهم الشاقة ـ رعي البقر والغنم والإبل وإحضار الحطب والقش ـ في حلقات لحفظ القرآن الكريم حول المعلم طوال أيام الأسبوع، ما عدا الخميس والجمعة. وأيام العطل الرسمية، أهمّها عطلة عيد الفطر وعيد الأضحى المبارك 15 يوماً، أما عيد المولد النبوي الشريف فمخصّص له 10 أيام»[2].

ونفس صورة الكُتّاب هذه التي تصدق على القرية والبادية الشادية تنطبق على الكتّاب في حارات المدن الكبيرة مثل انجمينا.

ومن أهم الأساليب التعليمية التي اتبعت في التعليم العربي حول حوض شاد أساليب التلقين والكتابة والعرض. ويستخدم أسلوب التلقين للطلاّب المبتدئين حيث يقوم المدرّس بتكرار الدرس على طلاّبه حتى يتأكّد من حفظهم

(1) نفس المرجع، ص ص 165 ـ 166.

(2) الماحي، د. عبد الرّحمن عمر: شاد من الاستعمار حتى الاستقلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982، ص103.

له، بينما أسلوب الكتابة يستعمل للطلاّب الذين أجادوا الكتابة والقراءة، وهنا يكون دور المعلّم هو الإملاء على التلاميذ سواء أكان ذلك آيات قرآنية، أم أي علوم دينية أَو عربية أخرى، ويكتب الطلاّب في البداية على ألواح من الخشب الذي يُصنع محلياً، ويعتبر الأسلوب الثالث وهو العرض من الأساليب المميزة في تلقي الحديث النبوي الشريف، ويسمى القراءة على الشيخ، وهو أن يقرأ الطالب على الشيخ ما حفظه عن ظهر قلب، أَو من كتاب أَو من لوح ويتابعه الشيخ معتمداً على حفظه، أَو مقابلاً على أصل الكتاب الذي يقرأ منه الطالب.

فيقوم الأستاذ بعد ذلك بشرح النّصّ والتعليق عليه بما لديه من معلومات حول الموضوع وشروح أخرى، وهذه المرحلة يصل إليها الطلاّب الذين تلقّوا قدراً كبيراً من العلم، وتوسّعت مداركهم[1].

وبعد أن يصل الطالب إِلى المستوى العالي في التعليم العربي يكون حرّاً بعد ذلك في اختيار العلوم التي يريد التخصّص فيها، وله الحرية أيضاً في اختيار الشيخ الذي يتقن هذه العلوم، ومن هنا نشأت ظاهرة الترحال من أجل العلم والبحث عن العلماء في كل مكان، وهو ما عرف به طلاّب هذه المنطقة في تنقّلهم وترحالهم إِلى المراكز الثقافية في البلدان الإِسلامية خاصة المعاهد الدينية في السودان الشرقي والقيروان وفاس والأزهر.

وبعد أن يتم الطالب تعليمه العالي يجاز علمياً من قبل الشيخ الذي درّسه حيث يعطيه إجازة بالنقل عنه، وقد تكون الإجازة بخط يده، وقد تذاع على الناس من خلال احتفال عظيم يحضره كبار المنطقة والعلماء والعظماء والكثير من عامّة الناس، وأفراد أسرة الطالب المجاز، وغالباً ما يتبع إعطاء الإجازة إرفاق لقب معين بالمجاز للدلالة على علمه، وأهم لقب يطلق على المتميّزين في مجال تدريس القرآن وحفظه لقب «قوني» الذي يعني: قوي في علوم القرآن

---

(1) الدكو، مرجع سبق ذكره، ص ص 175 ـ 176.

الكريم، وهو لقب متداول إِلى اليوم لدى حفظة القرآن الكريم، وهو أعلى لقب في مجال علوم القرآن، والحائز عليه يكتسب مكانة عالية لدى زملائه وعامة الناس، ويلقى الإجلال والاحترام من كبار القوم، ويحق له أن يعلّم غيره القرآن وعلومه، وأن يمنح هذا اللقب نفسه لأحد تلاميذه إذا وصل إِلى نفس الدرجة، وتمنح شهادات أخرى شخصية في علوم الدين خاصة الفقه والحديث والنحو والتفسير، ويطلق على حاملها لقب: شيخ، معلّم، أستاذ، فقيه، سيِّدنا، مدرِّس، ولكنه يحافظ على سنده من أساتذته السابقين وإن كان شفوياً، وذلك بأن يستشهد بأساتذته الذين تلقّى العلم لديهم وهو ما يعطي ثقة بالأمانة العلمية لديه من ناحية، ولتقوية مركزه ورأيه في الأمور التي يبتّ فيها من ناحية أخرى.

ويلاحظ أن التعليم الإِسلامي قد دعم الحضارة الإِسلامية في هذه المنطقة دعماً كبيراً من خلال نشره للثقافة الإِسلامية إِلى مناطق واسعة من وسط إفريقيا إِلاَّ أن أكبر دعم قدّمه التعليم الإِسلامي حدث بعد التحدي الذي فرضه الاستيعاب الفرنسي على المجتمع الشادي، فقد كان الملاذ الوحيد الذي حافظ على الهوية الإِسلامية الشادية.

وقد فرضت عمليات التذويب الثقافي الفرنسي على القائمين بالتعليم الإِسلامي وتطويره لكي يواكب هذه التحديات وذلك بالانفتاح على البلدان الإِسلامية والاستفادة من تجاربها في هذا المجال، فأرسلت البعثات العلمية سواء بطريقة فردية أَو من خلال الممالك الإِسلامية إِلى المراكز الإِسلامية الكبرى مثل معاهد السودان الدينية والأزهر والزيتونة للتعرّف على أنجع الطرق لاكتساب التعليم الذي يمكن من خلاله مواجهة الغزو الثقافي الذي تطبّقه الإدارة الفرنسية.

وقد تركّزت جهود العلماء في الداخل على تأسيس بنية تعليمية عربية حديثة، بالإضافة إِلى الاستعانة بجميع وسائل التعليم التي كانت موجودة في السابق، وبذلك تم تأسيس بعض المعاهد والمدارس العربية أهمّها المعهد

العلمي بأبشة عام 1946 ومعهد التربية الإِسلامية عام 1956، ومعهد النهضة العربية 1958إفرنجي في العاصمة انجمينا.

وهذه المعاهد نتيجة طبيعية لتأثير خريجي المعاهد الدينية في السودان والأزهر، وخاصة بين عامي 1946، 1956إفرنجي بظهور الشيخ عليش عووضة، ومحمّد الطيب طاهر، وإسماعيل، ومحمّد صالح علي.

فقد عاد الشيخ عليش عووضة من مصر مروراً بالسودان إِلى شاد بعد إتمام دراسته في الأزهر، فأسّس المعهد العلمي في أبشة عام 1946، وكان هذا المعهد يقوم من الناحية الإدارية ومنهجه الدراسي على نمط المعاهد العلمية في السودان والأزهر، فطور المعهد بسرعة أذهلت السلطات الفرنسية حيث بلغ عدد طلاّبه في فترة وجيزة أكثر من (350) طالباً، فأعاقت الإدارة الفرنسية تقدّمه محاربة منها للغة العربية والثقافة الإِسلامية ومؤسساتها التعليمية الحديثة، فحاكت حول مؤسّسه المؤامرات، ثم أمرت بإغلاقه عام 1953إفرنجي على الرغم من ذلك ظلّ الطلبة الذين تخرّجوا من هذا المعهد بالاشتراك مع زملائهم الذين عادوا من المعاهد الدينية في السودان والأزهر يواصلون نشاطهم من أجل نشر الثقافة الإِسلامية، إذ أخذ بعضهم يلقي الدروس في المساجد وبعضهم يلقيها في البيوت، والبعض الآخر فتح معاهد ومدارس دينية في مختلف المناطق حول حوض شاد.

وفجأة ارتفعت في تلك الفترة أعداد الطلبة الشاديين في القاهرة من (15) طالباً عام 1946إفرنجي إِلى (150) طالباً عام 1956إفرنجي[1].

واستمر تطور التعليم الإِسلامي في شاد في دعمه للحضارة الإِسلامية بعد الاستقلال فتطورت مدارسه على النمط الحديث أي ابتدائي، إعدادي، ثانوي جامعي، وتشير آخر إحصائية أولية للمدارس الإِسلامية العربية في شاد قدّمها

---

(1) الماحي، د. عمر: مرجع سبق ذكره، ص ص 101 ـ 105.

اتحاد المدارس العربية إلى أن هناك (85) مدرسة ابتدائية و(15) إعدادية و(8) مدارس ثانوية موزّعة على جميع مناطق شاد في الشرق والجنوب والوسط وأن جلّها في العاصمة انجمينا.

وللتعليم العالي العربي قسم في جامعة شاد والمعهد العالي للمعلمين، وفي عام 1992إفرنجي أجازت الدولة قيام جامعة كاملة تدرس باللغة العربية هي جامعة الملك فيصل بأنجمينا.

الخلاصة:

ومجمل القول: إن الحضارة الإِسلامية انتشرت حول حوض شاد في القرن الأول الهجري السابع الميلادي، ولكن نظراً لطبيعتها السلمية في الانتشار فإنّها احتاجت إلى كثير من الوقت لتكون إمبراطوريات باسمها خاصة في القرن الحادي عشر، فظهر تأثيرها بعد ذلك في النُّظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية ودعمها في ذلك سماحة الدين الإِسلامي وجهود قادتها ودعاتها وعلمائها والتعليم الإِسلامي.

مظاهر الحضارة الإسلامية
في دار وداي

تمهيد:

من مظاهر الحضارة الإسلامية في منطقة وداي إقامة سلطنة وداي الإسلامية نفسها، إلاَّ أنه من المناسب عند تناول قيام هذه المملكة أن نعطي نبذة عن التاريخ السياسي والاجتماعي لهذه السلطنة التي عرفت قبل قيام السلطنة الإسلامية أنماطاً مختلفة من السلطات، حيث قامت سلطنة وداي القديمة في العديد من الأماكن وعلى يد العديد من الجماعات، ثم خلفتها سلطنة التنجر في كدمة، وهي التي عاصرها الداعية جامع أَو صالح الذي يلقب بصليح الذي سعى إلى تكوين سلطنة إسلامية تقيم شرع الله في هذه البلاد وهذا ما استطاع ابنه عبد الكريم تحقيقه. وأقام سلطنته في مدينة (وارة) واستمر فيها الحكم الإسلامي على يد أبناء عبد الكريم بن جامع إلى أن وصل الحكم إلى السلطان محمّد بن عبد الكريم الملقب بصابون الذي ارتقى بسلطنة وداي إلى عصرها الذهبي، حيث أقام الشريعة الإسلامية وبنى المساجد وحثّ على التعليم بجميع جوانبه، ونظّم الدولة وأقام العدل الاجتماعي والاقتصادي، وخلق علاقات تبادل وتعاون بين سلطنته والممالك المجاورة وفي حوالي سنة 1850 انتقلت عاصمة وداي من (وارة) إلى (أبشة) ولكن السلطنة حافظت في مقرها

الجديد على تماسكها الاجتماعي والسياسي ـ واتسعت علاقاتها بالعالم الخارجي، وقاومت الغزو الفرنسي، ونختم هذا الفصل بتحليل موقعة الكبكب التي استشهد فيها جمع من علماء سلطنة وداي ومن ضمنهم عبد الحقّ الترجمي صاحب المخطوط الذي نحقِّقه في هذه الدراسة.

سلطنة وداي القديمة

يرتبط تاريخ سلطنة وداي ارتباطاً وثيقاً بتطور انتشار الحضارة الإِسلامية إِلى هذه المناطق.

بدليل أن المناطق الواقعة في المساحة التي حكمت فيها سلطنة وداي لم تعرف سلطنة مركزية مستقلّة شاملة قبل ذلك، رغم وجود معلومات محلية حول ممالك صغيرة قامت في بعض مناطق هذه السلطنة.

فقد أورد مخطوط محلي أن هذه المنطقة عرفت حكم جماعات عديدة أهمّها شعوب أتت من الشرق وحكمت لفترة طويلة لم يحدد تاريخها، ثم حكم العماليق أَو الكنعانيّون الذين لهم آثار تدل على حكمهم وسيادتهم كبقايا الفخار والقدور والآبار المحفورة في وسط الصخور. إِلاَّ أن تاريخ حكمهم مجهول إِلى الآن[1] ثم جاء حكم قبائل أَبو سنون ويقال لملكهم (كريـي) الذي يعني الجبال ومكث مدة حتى طعن في السن وله حكاية طريفة رواها أحد الكتّاب المحليين.

يروي الأستاذ موسى علي عن الملك (كريـي) وانتقال الملك منه إِلى الملك (مبا) على النحو التالي:

حكم الملك (كريـي) مناطق معينة من وداي وهي أَبو سنون لفترة طويلة

---

(1) محمّد، الأستاذ/ عثمان علي: لمحات من التاريخ الشادي الإِسلامي 20/ 9/ 1962إفرنجي مخطوط بمكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد ـ أنجمينا، ص ص 5 ـ 8.

حتى طعن في السن وكان له ولد وحيد نصبه أميراً ليخلفه بعد مماته، وفي هذه الفترة ظهر أسد شديد البأس وتمركز في مورد الماء يفترس الناس ويمنعهم من البئر، فخرج الأمير إليه لقتله ولكن الأسد تغلّب على الأمير ابن كرپـي وقتله، وعندما وصل الخبر إِلى الملك حزن حزناً شديداً وأصدر أمراً على الملأ بأن من يقتل الأسد الذي قتل ابنه يجعله أميراً للبلاد من بعده. وما أن وصل الخبر إِلى الشاب (مبا) حتى استعد ليحظى بهذا اللقب الكبير، وكان قبل ذلك رئيساً للشباب في قريته، فشجعه زملاؤه في القرية على الذهاب لقتل الأسد والفوز بهذه المكانة العالية، فذهب إِلى الملك (كرپـي) متخذاً سلاحه وهو عبارة عن خشب على شكل قوس يسمى (سفروك) بلهجتهم فقابل الملك، ولما رأى الملك هيئته وشكله تفرّس فيه الخير، وأمر أحد وزرائه بأن يكون في ضيافته حتى ينتهي من مهمته، ثم سأل الشاب (مبا) عن الحارس الذي كان مع ابن الملك المتوفى ليدله على مكان الأسد، ووقت وجوده في المورد، وعندها أحضر الحارس الجواد الذي ركبه الأمير السابق ولكن (مبا) رفض أن يركب هذا الحصان قبل المبارزة مع الأسد واستحقاق ركوب حصان الإمارة، بل أمر الحارس أن يركبه ويدلّه على مكان الأسد، فذهب إِلى مورد الماء وبمجرد أن رأى الأسد الشاب (مبا) انتقل من مكانه، وهذا السلوك ليس من عادته، بعد ذلك هاج الأسد وصار يقوم بأعمال تمويهية بغرض الهجوم على (مبا) وصار الأسد يجري هنا وهناك يريد تغفيل الشاب ولكنه ثبت وعندها فر الأسد وسقط على رأس الشاب (مبا) ولكنه كان مستعداً لهذه الخطوة، وعندها قابله بسلاحه، وأنزله على الأرض وضربه وشد عليه حتى قتله، وبعد ذلك ركب الشاب (مبا) جواد الإمارة الذي كان في حوزة الحارس ورجعا حاملين معهما رأس الأسد حتى وصلا إِلى الملك الذي كان في انتظارهما، ولما رأى الملك (كرپـي) الإنجاز الذي حقّقه (مبا) عيّنه أميراً للبلاد. ولما مات (كرپـي) أصبح (مبا)

ملك البلاد كلها وحكم فيها هو وأولاده مدة طويلة، فوسع المملكة حتى امتدت إِلى كانم غرباً ودارفور شرقاً وإِلى الصحراء شمالاً، ثم توغل إِلى الجنوب نحو مجاهل إفريقيا الوسطى[1].

وبعد (مبا) حكمت الزغاوة تلك القبائل القادمة من الشمال وكان اسم ملكهم (برقو) الذي عرفت البلاد باسمه خاصة في السودان الشرقي وحكم مدة طويلة غير معروفة.

سلطنة وداي في كدمة

وجاء بعد حكم برقو حكم التنجر، وقد ذكر الكتّاب العديد من الروايات حول تاريخ هذا الحكم.

فقد أورد السير «توماس أرنولد» في كتابه الدعوة إِلى الإِسلام أنّه في القرن الرابع عشر الميلادي هاجر العرب التنجر من تونس إِلى الجنوب واخترقوا برنو ووداي حتى وصلوا إِلى دارفور وجاء غيرهم من الشرق فيما بعد[2].

وعلى العموم فإن التنجر أسّسوا في كدمة مملكة دامت فترة من الزمن ولكن الكتّاب يشيرون إِلى أن هؤلاء العرب لم يبذلوا إِلاّ جهداً يسيراً في سبيل نشر دينهم بين جيرانهم الوثنيين[3].

ويذكر النوي أن التنجر لم يستطيعوا بسط ملكهم على وداي خاصة كدمة إِلاّ في القرن الخامس عشر الميلادي، فبنى سلطانهم مدينة بمنطقة كدمة،

---

(1) علي، الأستاذ/ موسى علي: «محاضرات في تاريخ وداي» من تلخيص الأستاذ/ عثمان علي في كتابه: لمحات من التاريخ الشادي الإِسلامي مخطوط بمكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد ـ أنجمينا، ص ص 17 ـ 14.

(2) أرنولد، توماس: الدعوة إِلى الإِسلام بحث في نشر العقيدة الإِسلامية، (ترجمة: د. حسن إبراهيم، د. عبد الحميد عابدين، د. إسماعيل النجداوي)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1957، ص ص 359 ـ 360.

(3) المرجع السابق، ص359.

وجعلها عاصمة لملكهم وتقع غرب مدينة أبشة وانطلاقاً من هذه القاعدة استطاع هذا الشعب أن يبسط نفوذه على جميع البلاد الواقعة بين وداي والسودان الغربي[1].

ورغم أن كل الروايات تشير إِلى أن التنجر أنفسهم مسلمون، إِلاَّ أنّها تؤكد أيضاً أنّهم لم يعتنوا بنشر الدعوة الإِسلامية[2].

واستغل دعاة الدين الإِسلامي في هذه المنطقة نقطة الضعف هذه في حكم التنجر فَشَهَّرُوا بهم حيناً وثاروا عليهم أحياناً، إِلى أن انتقلت السلطة إِلى الداعية عبد الكريم الذي أقام حكمه في وارة.

سلطنة وداي في وارة

عبد الكريم مجدِّد الإِسلام:

أقام الشيخ عبد الكريم بن جامع أَو صالح الملقب بصليح دولة إِسلامية على أنقاض حكم التنجر الذي لم يعتن كثيراً بنشر الدَّعوة الإِسلامية.

وكان ذلك بتاريخ 1020هـ الموافق حوالي سنة 1611 على حد قول التونسي وبارث وبالمر[3]. بينما توماس أرنولد يؤرِّخ تأسيسها بحوالي عام 1612إفرنجي، ويصفها بأنّها كانت المركز الرئيسي للنفوذ الإِسلامي في ذلك الوقت[4].

---

(1) النوي، الشيخ/ إبراهيم صالح: تاريخ الإِسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم، برنو، شركة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ص ص 50 ـ 51.

(2) شلبي، د. أَحمد: موسوعة التاريخ الإِسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1975إفرنجي، ج6، ص303.

(3) التونسي، الشيخ محمّد بن عمر: تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان (تحقيق: د. نبيل عساكر، د. مصطفى مسعد) الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1965إفرنجي، ص74.

(4) أرنولد، توماس: مرجع سبق ذكره، ص 360.

وهناك رواية محلية متواترة نقلت عن بعض المواطنين الذين اهتموا بتاريخ بلادهم منهم على سبيل المثال: الشيخ مصطفى محمّد الذي بدوره نقلها من المرحوم العمدة إسحاق الملقب ببوكي مسكنه مدينة بلتن حيث كان حافظاً لتاريخ هؤلاء الرجال الذين أتوا بلواء الإِسلام قديماً، ويحكي بعض المواطنين هذه الرواية عن ظهر قلب، ونحن نختار مع الأستاذ/ عثمان علي الذي أكّد هذه الرواية في مخطوط له دون غيرها من الروايات التي تدور حول جهود عبد الكريم لتأسيس دولة وداي الحديثة ـ لقدم هذه الرواية وشهرتها، قال الراوي: تلقيت هذه القصة من إسحاق يعقوب بوكي وهو رجل قد طعن في السن، ومع ذلك تظهر عليه علامات الإدراك والحفظ، وكنا في رحلة داخل المنطقة التي يرأسها حين نزلنا في ظل دوحة كبيرة وبجوارنا جبل يسمونه (فسل) أي البخيل باللهجة المحلية، وقد سمّاه بهذا الاسم الداعية جامع (الملقب بصليح)، وقد نزل في قرية قريبة من هذا الجبل ثم شرع في الدَّعوة إِلى الإِسلام التي جاء من أجلها، ولكن مع الأسف لم يجد من يلبي دعوته في هذه القرية الأولى، حيث كان كلامه غريباً عليهم لأنّه من الجائز أنّهم لم يسمعوا به من قبل، ولم يتحدَّث لهم أحد عن الإِسلام، وعلى العموم استمر الرجل في نشر دعوته في هذه القرية بدون جدوى، ولذلك انتقل إِلى قرية أخرى مجاورة اسمها (بكس) وكانت كسابقتها، ثم انتقل إِلى قرية أخرى تسمى (مولون) وهي قرية تقرب من بلتن، ثم شرع في نشر دعوته حيث لبَّى دعوته نفر قليل ودخلوا في دين الإِسلام، وبعد ذلك شرح لهم كيفية الصَّلاة، وفي كثير من الحالات يؤمّهم في الصلاة بنفسه ليدرّبهم على صلاة الجماعة، ثم يقوم بتحفيظهم ما تيسّر من القرآن، ابتداءً من فاتحة الكتاب، ثم يؤسِّس لهم مسجداً، ويعيّن أحداً منهم ليقوم بقيادتهم في تأدية الشعائر الدينية ويقوم بتحفيظهم القرآن وبعد ذلك يرتحل إِلى قرية أخرى، ويترك في كل قرية من يقوم بذلك، ويتخيّر أن يكون كبيرهم ممن حفظ القرآن الكريم حفظاً جيداً لا خلط فيه ولا تحريف ليستطيع أن يقوم بالواجب المعلّق على عاتقه. وهكذا انتشرت الدعوة عن طريق تحفيظ القرآن

الكريم، ما جعل قبائل (المبا) التي سميت وداي نسبة لاسم الدولة، يقرؤون القرآن قراءة جيدة كما أنزل لأن الملقن كان عربياً فصيحاً وكان شديد الحرص على تلقين القرآن لهؤلاء الناس الذين لهم لهجات ـ خاصة بهم، ولكنه أمرهم أن يعلموا أولادهم بلغته العربية خوفاً من انحراف اللسان، وقد قيل: إن بعض قبائل وداي ينتمون إلى السلالة العربية، ولذلك فإن من يتعلم العربية منهم يتعلمها بسهولة وينطقها من غير تحريف ولا عجمة كأنها لغة أمّه، ولذلك قرءوا القرآن قراءة صحيحة، ثم انتقل الداعية جامع (الملقب بصليح في بعض الروايات) إلى جبل أَبو طيور الذي يقع قرب مدينة بلتن، وبجواره قرية استقر فيها الداعية الإسلامي، وقد أسّس فيها مسجداً لتحفيظ القرآن لأطفال القرية كما هو دأبه في بثّ الدعوة في كل قرية يحل فيها، ثم انتقل إلى قرية أخرى لا تبعد كثيراً عن السابقة ووجد فيها أيضاً تشجيعاً ملموساً مما طمأن قلبه واستمر في دعوته في هذه القرية نحو عامين، ثم انتقل إلى قرية تسمى (دنبة) واتخذ له مسكناً فيها واستمر في مهمته لمدة تقرب من سبع سنوات حتى أن بعض الناس قد حفظوا القرآن الكريم حفظاً جيداً، وقد قويت شوكته في هذه القرية وكثر المسلمون فيها وانتشروا بعد أن درّبهم على كيفية نشر الدعوة الإسلامية ليساعدوه في مهمته، حيث يرسلهم إلى بعض القرى النائية عن مقرّه، لأنه وضع الثقة فيهم وتوسّم الخير وعرف أنّهم يستطيعون أن يقوموا بهذه المهمة خير قيام، وفعلاً قاموا بنشر الدّعوة الإسلامية وأدخلوا الناس في دين الله أفواجاً من غير إرغام ولا جبر لأن المبدأ الإسلامي يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1].

ولما علم الداعية جامع أن الناس التفّوا حوله وأصبحوا جماعة لا يستهان بها، وجه رسالة إلى الملك الذي يعتبر كبير ملوك المنطقة (ملك التنجر داود المرين) وطلب منه أن يدخل في دعوته ويقرّه في ملكه، ولكنه بعدما قرأ الرسالة

---

(1) سورة البقرة: الآية رقم 256.

وعلم ما فيها تجبّر ورفض هذه الدَّعوة رفضاً باتاً، فلما علم الداعية (صليح) ذلك رجع إلى حيلة ربما تكون ناجحة وطلب من الملك أن يزوجه ابنته فوافق الملك على تلك الزيجة، وصار صاحب الدَّعوة زوجاً لبنت الملك وقام الملك بفعله هذا درءاً لخطر هذا الداعية.

وأنجب الداعية من بنت الملك ولداً (عبد الكريم مجدِّد الإسلام)، ثم مكث الدَّاعية حتى كبر ولده وصار عمره ست سنوات، وتلقّى الابن (عبد الكريم) الذي سيق إلى ديار أبيه في الشرق تعليمه هناك وحفظ القرآن الكريم على يد والده وأعمامه، وقبل رجوعه إلى وداي تجوّل في الحواضر الإسلامية وتزوّد منها بالعلوم الشرعية التي تساعده في مهمته، ونوى أن يرجع إلى مقرّ أمّه، خاصة وأن أباه ترك أناساً يقومون وراءه بمهمة نشر الدَّعوة الإسلامية وأنّه قد أسّس لهم مساجد في كل قرية وعيَّن في كل مسجد رجالاً يقومون بالمحافظة على شعائر الدِّين، وعلى القيام بأداء الصلاة جماعة مع إمام المسجد، وحينما وصل عبد الكريم إلى مسقط رأسه وإلى مقر والدته، فضّل أن يواصل مهمة أبيه خاصة وأنّه بلغ سن الرشد، وتزوّد من أعمامه بالنصائح الكافية في تسيير أمور الدَّعوة، ولذا استمر في مهمته مستهلاً الحكمة والقول اللَّيِّن خاصة مع حكام البلاد ليؤدي رسالته على الوجه الأكمل ومستنداً على قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[1]. فهذه سنّة الدَّاعين إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، فكان لا يقدم على أمر إلاَّ بعد مشورة من يلتفّون حوله من الَّذين قبلوا دعوته ودعوة أبيه من قبل.

وقد صادف عبد الكريم صعوبات كثيرة في طريقه إلى بلاد وداي مقر أمه وحينما وصل استقبله أنصار والده بحفاوة بالغة وفرحوا به فرحاً شديداً لا مثيل له فاحتفلوا بوصول ابنهم من قبل الأم، وفي الوقت الذي انتشرت فيه الدَّعوة الإسلامية، فأصبحت الدَّعوة إلى الإسلام حديث القوم في مجالسهم مما شجّعه

(1) سورة طه: الآية رقم 44.

على أن يستمر في نشره رغم الصعوبات التي واجهته في تعميم هذا الدِّين على بلاد وداي.

وبمرور الزَّمن شعر عبد الكريم أن دعوته مستمرة في غير قلة، وأنّها أصبحت تسري في نفوس المواطنين، وأن المبلغين للدعوة في ازدياد مستمر وعندما وافق أعوانه في اختياره خليفة لهم، وأخذ عليهم البيعة، استمر بعد ذلك في مهمته وبثّ الدَّعوة في القرى المجاورة وشرع في إدارة حكم البلاد مع أعوانه من شيوخ الإسلام في هذه البلاد منهم على سبيل المثال محمّد البيجوري، والشيخ محمّد دينار والسيد بلو والشيخ محمّد علي إسحاق الملقب بأَبِي قرين وأَبو دم وهو جد قبيلة كبرتو، والشيخ إمام علي أَبو مالك وولده مالك وقريتهم مشهورة في مرفه والشيخ ديدة، والشيخ سماح أَو سميح والشيخ حنفي والشيخ عثمان الترجمي وغيرهم[1].

وعندما ثَبَّتَ عبد الكريم الحكم الإسلامي في سلطنة وداي قام بتوجيه الدَّعوة إِلى ملوك المناطق المجاورة ورؤساء العشائر ومشايخ القبائل يدعوهم فيها إِلى الرجوع إِلى الإِسلام وتطبيق تعاليمه، ولذلك يسمى عبد الكريم مجدِّد الإِسلام وهي التسمية التي حرّفها العامة إِلى جدّ الإِسلام و«جسد الإِسلام».

وفي هذه المرحلة من تقدّم عبد الكريم في الدَّعوة إِلى الإِسلام سمع أن هناك مؤامرة تدبّر ضد دعوته من بعض الملوك الخائفين على ملكهم، وروجوا إشاعة بأنه شخص يحاول القضاء على عادات وتقاليد أجدادهم فكتب إليهم رسالة رقيقة قال فيها: «أيها الناس ارفعوا رأسكم واتجهوا إِلى الدِّين الذي ينفعكم في الدنيا والآخرة، وأبعدوا شبح الخيال، وليدخل الذين لم يدخلوا من قبل هذا، تعالوا لأخرجكم من الظلمات إِلى النور، واتركوا عبادة الأصنام التي

(1) محمّد، الأستاذ/ عثمان علي: لمحات من تاريخ شاد الإِسلامي، مخطوط مكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية جامعة شاد، أنجمينا، ص ص 5 ـ 7.

لا تضر ولا تنفع، وارجعوا إلى عبادة الواحد القهّار، لأن هذا فيه فلاحكم وصلاح معائشكم وثبات حكمكم، وأن الدّاعي لا يريد لنفسه السلطة إلاّ بمقدار ما يمكنه من أن يؤدِّي واجبه، وأنّه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل لكم الطيبات ويحرم عليكم الخبائث وأنّه يجمع شمائلكم ويوحد صفوفكم وكلمتكم وأن هذا الدين ينادي بالمساواة بين الناس من غير تفرقة».

وحسب هذه الرواية فإن ملوك المناطق المجاورة ورؤساء العشائر والمشايخ لما سمعوا هذه التوجيهات الكريمة قرَّروا الانضمام إلى سلطنة عبد الكريم، وأرسلوا أولادهم إلى حفظ القرآن الكريم وتعلّم أمور الدين. ،إلاّ أن رواية أخرى محلية تذكر أن الشيخ جامع لما وصل إلى هذه البلاد دعا قبائل المبا إلى الإسلام وتزوج منها وأنجب ولده عبد الكريم ولما كبر تزوج بنت الملك داود المرين ملك التنجر الذي قلّده منصباً قيادياً هاماً في الدولة ولكن سرعان ما نشب الخلاف الديني والسياسي بين الملك وصهره ونال عبد الكريم عطف وتأييد ومساندة قبائل المبا وبعض القبائل العربية، واستطاع عبد الكريم بن جامع بعونهم أن يقوّض عرش داود ويؤسّس إمبراطورية إسلامية في وداي سنة 1620إفرنجي وجعل عاصمتها وارة وتعاقب على عرشها عشرون سلطاناً من أحفاده قبل الاحتلال الفرنسي وأربعة منذ دخول الفرنسيين وإلى اليوم[1].

وتسمى سلطنة وداي بالعباسية نتيجة لانتساب مؤسّسها إلى العباس بن عبد المطَّلب، وقد خرج لنا عبد الحق الترجمي في مخطوط له هذه النسبة فقال: هو مولانا الشريف عبد الكريم بن جامع بن جودة بن رمضان بن ركب بن أَحمد هيلوس بن وداعة بن عقور بن سناد بن ديس بن مسمار بن سرار بن محمّد بن حركان بن أَبِي ديس بن مصباح بن مشارف بن أَحمد الحجازي بن لماموس اليمني بن سعيد المنصور بن أَحمد الفضل بن

(1) علي، الحارث بشير: التدخلات الأجنبية في شاد (رسالة لنيل دبلوم السلك العالي، المدرسة الوطنية للإدارة العمومية) الرباط 1988إفرنجي، ص ص 26 ـ 27.

عبد اللّه بن عباس بن عبد المطلب عم الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام[1].

وتميّز نظام الحكم أيام عبد الكريم بأن السلطان في يده جميع السلطات التنفيذية، بينما السلطة التشريعية مستقلة وهي في يد القضاة الشرعيين وإدارة الدولة بشكل عام تنقسم إِلى أربعة قيادات هي: قيادة الصباح، وقيادة الغرب، وقيادة الشرق، وقيادة الجنوب. ويعين السلطان على كل قيادة ملك أَو خليفة في الإقليم المعين (كملك)، وتنقسم أي قيادة في الجهات إِلى أربع دوائر أخرى وأي دائرة تجزأ بدورها إِلى أربع نقاط صغيرة وعلى هذا الأساس يرفع عدد الإداريين في الدولة من أربعة ملوك للجهات إِلى ثمانية رؤساء دوائر يسمى كل واحد منهم (تنجك) وستة عشر عقيداً عسكريّاً.

وقد حافظت سلطنة وداي الإِسلامية على الكثير من الملامح التي خلفها مؤسّسها الأول السلطان عبد الكريم رغم ما اعترى أمرها من التغيير على مرّ الزَّمن.

فالدولة الإدارية أصلاً قائمة على الإِسلام، فعبد الكريم وأتباعه يسمّون المسؤول عن القرية الكبيرة إمام الدولة، والذي يصلي بالناس إمام الصلاة، والأمور التي تتعلّق بالقضاء والزواج يقوم بحلّها إمام الصلاة مع جماعة القرية بالصلح، أما الأمور الخارجية فهي من مهام إمام الدولة أَو شيخ القرية خاصة العلاقات بين الحكّام أي حكام الجهات المشار إليهم سابقاً والمسائل التي تتعلّق بالحروب، ومطاردة اللّصوص المسؤول عنها هو رئيس الشباب في القرية الذي يسمّى ملقة.

ولما استتب لعبد الكريم الأمر وأصبحت البلاد كلّها خاضعة لحكم شرع الله استقر في جبل (وارة)، وهناك روايات محلية حول سبب تسمية هذه المنطقة

---

(1) الترجمي، عبد الحق: (الدولة الوداوية الإِسلامية) من ملخص كتاب الأستاذ/ عثمان علي محمّد: لمحات من تاريخ شاد الإِسلامي ـ مرجع سبق ذكره، ص ص 29 ـ 30.

بهذا الاسم، فمن قائل: إن الكلمة مأخوذة من المكان الوعر (الوعرة) لأن ذلك المكان كان مليئاً بالأشجار، وسبب التسمية حسب هذه الرواية، أن عبد الكريم وأتباعه لما تعبوا من المشي قال أحدهم فلنأخذ راحتنا في هذا المكان الوعر فنزلوا فيه فصار اسماً للمدينة (المدينة الوعرة) فحرفت إِلى مدينة وارة.

ويرجح الأستاذ عثمان علي رواية تقول: إن كلمة وارة مأخوذة من لغة المبا، والسَّبب في تسمية المدينة بهذا الاسم هو أن أحد السكان كان في المحل حينما رأى الضيوف عبد الكريم وأتباعه ـ ذهب بسرعة إِلى أهل القرية وقال لهم: (وارة) (كينو وارا) بمعنى الناس أتوا أَو أتى الضيوف، ولما سمع القادمون الكلمة سألوا عن ترجمتها فأخبرهم المترجم الذي معهم (وارا) بمعنى أتى الجماعة فاختاروها اسماً لعاصمتهم[1].

وعلى كل حال فإن وارة لا تبعد كثيراً عن قرية (دنبه) التي انتشرت منها الدَّعوة الإِسلامية إِلى جميع القرى المجاورة.

وظلّت مدينة وارة عاصمة لسلطنة وداي قرابة القرنين والنصف، وصفها الرحَّالة الذين زاروها بالكثير من الإعجاب وسنتحدّث عن ذلك أثناء عرضنا للوصف الذي قدّمه ابن عمر التونسي أثناء إقامته فيها من عام 1810 ـ 1812إفرنجي.

وكان نظام الحكم في مدة عبد الكريم منتظماً وعادلاً، وإن مهمته الأساسية كانت تتركز في الدَّعوة الإِسلامية عن طريق تأسيس المساجد في القرى لحفظ القرآن الكريم، وأداء شعائر الإِسلام مثل صلاة الجماعة، ومن أعماله تقسيم دار وداي إِلى ولايات صغيرة، وجعل لكل ولاية حاكماً خاصّاً يحكم فيها، وكان فتح الولايات الجديدة يتم بالصلح مع رؤساء العشائر.

---

(1) التونسي، محمّد بن عمر: رحلة إِلى وداي، مخطوط مكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا، ص ص 131 ـ 137.

وقد ذكر الأستاذ عثمان علي في مخطوط له أن القبائل المشهورة في تلك لآونة هي قبائل: أَبو سنون والميمة والمبي وكريـي، وكلفن، وكبكا، كرغي، وكودكو، وكمشمري، كجاكس، وأولاد جنوب، وأَبو شارب، وبني ىلبة، ويلقب رؤساء القبائل الكبيرة بالملوك، ومشايخ القرى يلقّبون بالإمامات كما ذكرنا، بمعنى إمام الدولة والمسؤول عن شؤون الدولة، وإمام الصلاة في لقرى يسمى (مجك) بلغة مبا[1]. وتذكر وثيقة يحتفظ بها سلطان وداي الحالي لسلطان الحاج إبراهيم ابن السلطان محمّد عراضة العباسي أن السلطان عبد الكريم عمّر وتوفي سنة 1655إفرنجي، وتولى بعده ابنه هروت (هارون) من سنة 1655 ـ 1678إفرنجي وهو الذي أتم بناء مدينة وارة العاصمة الأولى للسلطنة لعباسية، وهي منطقة محاطة بجبال عالية كأسوار طبيعية شبه مربعة وفي وسط لمدينة قصر عالٍ لم يتغيّر كثيراً إِلى الآن لأن بناءه كان من الطوب المحروق.

وتذكر المصادر المحلية أن هروت أَو هارون قد استمر في الحكم على منوال أبيه، غير أنّه أدخل تعديلات ونُظماً أخرى، منها تنظيم الجيش إِلى شرطة لحفظ الأمن في البلد، وفرقة أخرى لحماية البلد من الخارج، ونظر إِلى معلمي الدين، ثم عيّن رئيساً للحفّاظ، ورئيساً للعلماء وثالثاً للمساجد وأمر بالصَّلاة جماعة، خاصة صلاة الجمعة في القرى الكبيرة، ثم جعل لكل قرية شخصاً يؤم الناس في الأوقات الخمسة، وذلك للحفاظ على فضل صلاة الجماعة، وأقر إمام الصلاة كمسؤول عن حوادث القرى وما يتعلّق بأعمال الحكومة، وعلى الجملة فإن السلطان هروت (هارون) يتبع سنة أبيه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتولى بعده ابنه السلطان صابون الأول من سنة 1678 ـ 1681إفرنجي واستمر في نشر الدَّعوة الإِسلامية خاصة في المناطق المجاورة وافتتحت في عهده ولايات مثل ولاية تاما وولاية كوتي وولاية بلالة وولاية موبي في الغرب. ومن أعماله الجليلة، أنّه أزال كثيراً من الأعمال السيئة

---

(1) نفس المرجع، ص26.

المنتشرة لدى المواطنين في تلك الفترة، وتولى بعده توأمه السلطان يعقوب العروس سنة 1681 ـ 1707إفرنجي، واستمر على غرار نمط أخيه ولكنه زاد عدد الجيش وفتح بعض الولايات كـ (بحر السلامات وبحر الغزال وجبل جيرا وأَبو تلفان)، وتولّى بعده ابنه السلطان هروت (هارون) الثاني من سنة 1707 ـ 1747إفرنجي، وتولى بعده ابنه السلطان جودة الملقب بصليح الشرعي من سنة 1747 ـ 1795إفرنجي وكني بالصليح لكثرة صلاحه وإصلاحه وله مناقب كثيرة وأعمال جليلة، فهو الذي بنى الأوقاف بمكة المكرّمة والمدينة المنوّرة، وبيت المقدس، وبنى الرواق في مصر ليستفيد منه الحجاج والزوار من سلطنة وداي وغيرها، وأهدى هدايا عديدة لبعض قادة الإِسلام في تلك الآونة، وفي فترته استقلت سلطنة وداي عن سيطرة دار فور، وبسط نفوذه على جزء من كانم، ومما ساعده على تحقيق الإنجازات السَّابقة أنّه حكم فترة طويلة وصلت إِلى 48 سنة. وقد عرفت البلاد في زمنه الرفاه فازدادت الأموال وعمّ الرفاه وأصبحت البلاد في رغد من العيش، ولذلك يلقّب بخريف التيمان. وتولّى بعده ابنه السلطان صالح درت من سنة 1795 ـ 1805إفرنجي واقتدى بأبيه في أعماله الصالحة ومنها فتح ولاية كوتي، ويتميّز بالعدل في الحكم[1].

وهو والد السلطان صابون الذي رفع سلطنة وداي إِلى عصرها الذهبي.

العصر الذهبي لسلطنة وداي (السلطان صابون)

ازدهرت سلطنة وداي وعرفها العالم بشكل أوسع أيام السلطان صابون وقد وصفت الروايات المحلية والمخطوطات التي كتبها من عايشوه وعلى رأسهم ابن عمر التونسي أن السلطان صابون أصدق من يطلق عليه لقب العباسي من السلطنة لكرمه وعلو همّته، فهو كان من مكارم الأخلاق وعلو الهمّة

(1) التجاني، الحاج مكي عبد اللّه: طريق الهدى والرشاد، دار التضامن، الخرطوم 1990إفرنجي، ص ص 96 ـ 97.

والصلاح والجود بمكان عظيم، فكان في مكارم أخلاقه يضاهي المأمون بن الرشيد العباسي وكان في كرمه يفوق الرَّشيد، بل لو سبق حاتماً بيوم لما ذكر حاتم على أَلْسِنَةِ العرب في الشعر والنَّثر، أما شجاعته وبراعته فأشهر من أن توصف.

ونسب السلطان صابون هو: السلطان عبد الكريم الملقّب بصابون ابن السلطان محمّد صالح ابن السلطان محمّد جودة الملقب بخريف التيمان ابن السلطان محمّد عروس إِلى أن يصل نسبه إِلى جامع أَو الشيخ صليح.

أ ـ النشأة الأولى للسلطان صابون:

وهناك رواية مشهورة نقلها التونسي حسب ما شاهده ورآه وما نقله له الثقات، فيها أخبار مهمة عن النشأة الأولى للسلطان صابون، وكان من أم سناوية، وكان له أخوان هما: أَحمد وأصيل، فكان صابون أحسن إخوانه عقلاً وعلماً وصلاحاً إِلاَّ أن أمّه كانت مبغوضة من قبل السلطان مما جعله يقرب أَحمد وأصيل ويبعد صابون وأمّه، لكن السلطان مع ذلك كان يكرمه ويعتني به لسعة عقله وذكائه وفطنته.

وقد أدّى حب السلطان محمّد صالح لأم أَحمد وأم أصيل، أن يولي أخوالهما المناصب الجليلة وجعلهم وزراء في السلطنة حتى صار لهم الأمر والنهي بدار وداي، وكان السلطان يبغض أم صابون فأخرجها من قصره وأجرى عليها رزقاً فنشأ صابون على هذا الجو الاجتماعي المتوتر حتى بلغ مبلغ الرجال، فكان لا يميل إِلى هوى ولا إِلى شرب خمر بل يقضي كل أوقاته في الدرس والمذاكرة والصَّلاة والعبادة، وكانت آماله كبيرة برد الأمور إِلى نصابها في دار السلطنة، فكان يهيىء لذلك كلَّ ما قدر عليه من خيل وسلاح ورجال ودروع وسيوف، وتعلّم البندقية من بعض زوار المملكة لما عرف منهم أهميتها في الحرب وعرف كيفية استعمالها فاشترى البنادق بأغلى الأثمان ودرّب أتباعه على استعمال السِّلاح بمدربين من الزوَّار، ولما رآه وزراء ـ أبيه (المكونين

أصلاً من أخوال أخويه أَحمد وأصيل) يفعل ذلك خافوا من استيلائه على الملك بعد موت أبيه، فذهبوا إِلى أبيه وحملوا قلبه عليه، وأخبروا أباه بأنه لم يفصل بينه وبين أن يكون سلطاناً إِلاَّ أن يدعيها لأنه لم يترك شيئاً من الاستعدادات إِلاَّ عمله من خيل وسلاح ورجال، ونظنه عن قريب يقاتلك. وعندها أمر السلطان محمّد صالح بالقبض على صابون ففرح الوزراء بذلك وظنّوا أنّهم بلغوا آمالهم. فأرسلوا إليه ملكاً من ملوك التراقنة برسل الغضب أَو الغربان، فذهب مع طائفته إِلى ابن السلطان فوجدوه يقيم في محل عال يسمى التُرجة يستطيع أن يشرف من خلال هذا البناء على كل من يمر بجانب الدار من الخارج، فرآهم وعرف مقصودهم، فأمر أعوانه بأن يصطفوا لمنعهم، فوقفوا وسألهم أعوان صابون عن غرضهم فأخبروهم بأنهم يريدون القبض على ابن السلطان، فردوا عليهم بأن لا سبيل إِلى ذلك، فرجع التراقنة إِلى السلطان محمّد صالح ووزرائه وأخبروهم بكل ما وقع، فارتبك على السلطان الأمر، ففكّر في أمره ثم أمر بإحضار العلماء فحضر القاضي والخطيب والمفتون فلما مثلوا بين يديه أمرهم أن يتوجهوا إِلى ابنه صابون، ويحذروه من عاقبة مخالفته أمر أبيه فتوجهوا إليه وقابلوه، فأخبرهم بأنّه ممتثل لأمر الله مطلقاً وأمر أبيه إن كان من عند نفسه، فأما إذا كان الأمر بإيعاز من وزرائه، ووزراء السوء الذين يغرونه بالقبض عليه بدون ذنب، فإنه لا يمتثل أبداً، وفي جميع الأحوال إذا أراد والده امتثاله أمامه فليعلمه بذنبه وأنّه مطيع له، وأما كونه يسلم نفسه ويقبض عليه ابتغاء مراضاة وزرائه فلا يمكنه ذلك أبداً، وبالتالي فإنه يدافع عن نفسه حتى يموت كريماً، فلما رجعوا إِلى السلطان وأعلموه بما قال علم أن الحق معه فتركه، وأمر بردّ العساكر إِلى ثكناتهم.

ب ـ توليه لقيادة سلطنة وداي:

وظل صابون في محله وسط قومه عدة أشهر بعد هذه الحوادث فاتفق أن السلطان مرض واشتد مرضه، وكان للسلطان امرأة لم ترزق بأولاد، وهي

حازت على حب السلطان في أيامه الأخيرة فخافت أن يتولى أحد أولاد السلطان أَحمد وأصيل ويهينها وربما يقتلها وهي تعلم أن صابون وإن كان ابن ضرّتها أيضاً إلاَّ أنه رجل عاقل تقي حليم، فإذا تولى مكانة أبيه أكرمها وأجلّ مقامها، فأرسلت إليه خبراً ليستعد لتولي السلطنة لأن أباه مريض، فأرسل صابون بدوره إلى أتباعه في آفاق دار وداي وطلب منهم الاجتماع سريعاً وأعطاهم تعليمات بألاّ يدخلوا إلى وارة، بل يظلّوا بالمناطق القريبة مثل حجير، ونمور، وعبالى حتى تصلهم تعليماته، وسارت الرُّسل تتردد بينه وعمته عدة أيام، حتى توفي السلطان محمّد بن صالح وكان ذلك وقت الضحى، فأرسلت إلى صابون تعلمه بالخبر، وتعلمه بأن الأمر يجب أن يتم خلال الليلة القادمة وإلاَّ ضاعت الفرصة من بين يديه، فأرسل صابون في الحال إلى عساكره يخبرهم بأن يتأهّبوا وأنذرهم بألاّ يأتي العشاء إلاَّ وهم مجتمعون عنده، ونادى أعوانه واستشارهم في عملية الدخول على القصر، فانبرى أحدهم وهو موسى أخ لبدر الدين إمام السلطان محمّد صالح بأنه يستطيع فتح الباب الرابع المصفّح الذي يُعد من أقوى أبواب القصر وأصعبها مروراً، وتحايل موسى على الحراس بأن أبدى لهم وكأنه تخلّى عن صابون بعد أن ضربه وشجّ رأسه وأن هذه الدماء تسيل من رأسه، وهو الآن يريد أن يوصلوه إلى السلطان ليخبره بأخبار ابنه صابون فسمحوا له بالدخول، وفي هذه المرحلة سمع وزراء السلطان بوصول صابون وأعوانه إلى وارة إلاَّ أنه من المصادفات أن ابني السلطان أَحمد وأصيل كانا غائبين عن وارة يتضيفان على الناس ويظلمان عباد الله في أموالهم وأعراضهم، فما كان من الوزراء إلاَّ أن يرسلوا بالخبر إلى ابني السلطان ليسرعا بالحضور وكتموا موت السلطان حتى يحضرا إلى وارة.

ولما أمسى المساء اجتمعت عساكر صابون حتى ملأت بطحاء الفاشر وخرج صابون في زمرة من أصحابه وتقدّم حتى وقف على باب السلطان الرَّابع فلما طرقه عرف موسى ذلك، وكان قد اتخذ البواب صاحباً، وأخذ منه المفتاح

ووضعه تحت رأسه ونام، فلما طرق الباب فتحه مسرعاً، فقال له البواب لم تفتح الباب يا موسى في هذا الليل، وعندها دخل صابون وجماعته، وهنا استخدم صابون بندقيته فأحدثت حريقاً هائلاً في أروقة القصر. ولما استولى صابون على القصر وقف على جثة أبيه وهو مسجى فبكى واحتسب مصيبته بأبيه عند الله تعالى، ثم طلب شارات الملك فأحضرت وهي خاتم موروث من أجداده وسيف وحجاب وكرسي.

ولما أصبح الصباح جاء الأمراء والملوك وبلغهم ما وقع فاختاروا صابوناً سلطاناً لوداي لعلمه وعدله ولم يبق إلاَّ بعض الوزراء من أخوال أخويه أَحمد وأصيل وهم أيضاً لم يصمدوا إلاَّ قليلاً.

وبعد ذلك خرج السلطان صابون في ديوانه وانعقدت له البيعة بحضور العلماء، فأشاع في الناس العدل وحسنت سيرته في الممالك واتجه إليه الناس من كل حدب، فقمع الجبابرة الذين كانوا يدعون بالعفاريت قطّاع الطرق وأَمَّن السُّبل التي كان الناس يخشون سلوكها، حتى كانت المرأة تسلكها بدون نصير لا تخشى أحداً[1].

جـ ـ إدارة صابون لسلطنة وداي:

أدار السلطان صابون دفة الحكم في وداي من خلال قنوات معيّنة هامّة بعضها ورثه من أجداده وطوّرها وبعضها استحدثه، وكانت أعلى المناصب أيام حكمه المستشارون الثمانية، والكماكلة ويتولون النظر في الدعاوى وعليهم مدار الشورى، ولذلك فإن لديهم سلطات واسعة لدرجة أنّهم لا يُبلّغون السلطان صابون إلاَّ أهم الأمور، إلاَّ أن كل الأمور التي ينظرون فيها يكتبون فيها تقارير إلى السلطان ليعلم ما فعلوه، ومن عادة السلطان صابون ألاّ ينقض لهم حكماً،

---

(1) التونسي، محمّد بن عمر: رحلة إلى وداي، مخطوط مكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا، ص ص 131 ــ 137.

ونهاية ما يفعل معهم أن ينبههم إذا رأى منهم خطأ ألاّ يعودوا لمثله، وإن تكرر منهم ذلك عزلهم وأمضى ما حكموا به إكراماً للمنصب وإذا كان الحكم خطأ، فإن السلطان يرسله إلى القاضي ولا ينقضه بنفسه، ويلي الكماكلة في العظم منصب المومو وهي أم السلطان إن كانت في قيد الحياة فإن لم تكن فجدته من أمه، فإن لم تكن فالهبابة وهي أكبر نساء السلطان وأجلّهن، ويلي منصب المومو في العظم عند الوداي مناصب العقدة، كعقيد الصباح وعقيد الغرب. وكل منهما تحت يده ملوك، ونلاحظ أن السلطان صابوناً عدل في عدد عقداء الجهات فهم عنده اثنان بدل أربعة في النِّظام السَّابق لسلاطين وداي، ويلي عقداء الجهات في العظم مناصب الوزراء والكامنة وهي مناصب تنفيذية تقع سلطاتها تحت عقداء الجهات والكماكلة، وبعد ذلك يأتي في الترتيب التراقنة، وهم كما ذكرنا رسل الغضب، وهم المحافظون على جسم السلطان في وارة، وهيئة لباسهم تخالف هيئة لباس الوداي عموماً، ويتميّزون كذلك بكثرة أعدادهم، ويليهم في سلم السلطنة ملوك الجبال وغالباً ما تحيط بجبل بعينه، وبعد ذلك يأتي عقداء الأعراب، كعقيد الجعاتنة وعقيد الزبدة وعقيد بني هلبة وعقيد المحاميد، ثم بعد ذلك يأتي الملوك كملك البرقد وملك الداجو وملك كوكة ونظائرهم.

وقد استن صابون أن يولي هذه المناصب لمن يستحقها بدون تمييز، وتولي المنصب عنده لا يتجاوز أن يعطي صاحب المنصب عمامة معينة تدل على المنصب المعين، ثم تعطى له الصلاحيات اللازمة، وبإمكان السلطان أن يعزل المكلف من منصبه سواء كان ذلك عزل رضى أَو عزل غضب، وعزل الرضى غالباً ما ينقل صاحبه إلى منصب آخر أعلى من المنصب الذي كان فيه ويولي غيره في المنصب الذي عزل منه، أما إذا عزل غضباً فإنّه يمكث مدة في السجن حتى يرضى عنه السلطان ويحاسب قبل العزل على الأموال الضريبية التي دخلت يده وأين صرفها ويستلم منه ما استلمه من الخيول والدروع والسيوف واللبوس والثياب والحراب والدروع وجميع الآلات الحربية، وينظر

هل زادها أم نقصها، والحكم في ذلك لرجال المنصب، فإن رضوا عنه ومدحوه وكانت الأموال تامّة وعلم أنه شجاع كريم غير لاه عن مصالح الدولة، فإنه في هذه الحالة وإن تم عزله عن غضب فإنه إما أن يبقى على حاله أَو يعطى منصباً أعلى منه.

وتدار الأمور الإدارية في أيام صابون برجال المنصب، فلكل منصب إداري رجال قائمون بشؤونه، وهم من يتولى عزل المتولي، وذلك لأنهم يتابعون أصحاب المناصب فإن رأوا خللاً كتبوه في ملف خاص بصاحب المنصب حتى تجتمع جملة دعاوى ثم يتوجهون بها إِلى الفاشر، الذي يقيمه السلطان كل يوم جمعة واثنين ـ فيشكون صاحب المنصب عند مستشاري السلطان «الكماكلة» وتُعلم الكماكلة بدورها السلطان فيأمر بإحضاره، ومتى حضر يعرض ما معه من الخيول والآلات الحربية على السلطان يوم الجمعة، ثم تكتب كلها على قائمة وينظر في الدفتر مقدار ما استلمه يوم التولية وينظر في الفرق بينهما فإن وجد أن ما معه صحيح، يسأل السلطان رجال المنصب، أما إذا نقصت الأموال فإما أن يأتي المعزول برأي سديد يدرأ عنه العذاب وإِلاَّ كان عذابه شديداً، ويتميز رجال المنصب أيام صابون بالنزاهة أَو على الأقل بالولاء الكامل للسلطان، فهم لا يخونون السلطان أبداً فرغم أنهم يخدمون مع صاحب المنصب ويمتثلون لأوامره في الظاهر، إِلاَّ أنهم يؤكدون دائماً بأنّهم عمال السلطان، وليسوا تابعين للعقيد أَو الملك، بدليل أنّهم لو فعل معهم من الإحسان ما فعل ورأوا عليه خللاً أَو تقصيراً فإنهم يبادرون بالشكاية ولا يضعون أي اعتبار لإحسانه إليهم، ومن الملاحظ أن غضب السلطان على المعزول من المنصب يتفاوت بعظم الذنب، فأعظم الذنب عند السلطان صابون هو الفرار من الحرب، ويليه الذي يخون في أموال الضرائب ويضعف الشوكة السلطانية، لأن السلطان بالرجال فمتى كان صاحب المنصب متنبهاً لقوة الدولة فهو العزيز عند السلطان.

ومن العادات الحميدة التي استنّها السلطان صابون المجالس العمومية

التي كان يقيمها كل يوم اثنين وجمعة. يقام المجلس في قصر السلطان في داره المطلة على الرحبة التي هي أمام دار السلطان المسماة بالفاشر، ويقام الفاشر تحت أشجار السيال الكبيرة ويجلس الناس على سطرين سطر بقرب دار السلطان، وسطر في آخر الفاشر.

ويجلس الكماكلة في آخر الفاشر ويعرفون بأنهم يفرشون حرابهم أمامهم، فيصير أمامهم ستر من الحراب وهم يجلسون في مقابل السلطان، أما السطر الذي يقرب من دار السلطان فهو مخصص للسلطان، ويجلس أمامه القاضي والمفتون والعلماء والأشراف وأعيان الناس على حسب طبقاتهم ثم يبدأ ترجمان السلطان فيقول:

السلطان يسلّم عليكم يا علماء الإسلام، السلطان يسلّم عليكم يا أشراف، السلطان يسلّم عليكم يا كماكلة، السلطان يسلّم عليكم يا تراقنة، السلطان يسلّم عليكم يا أمناء السلطان، السلطان يسلّم عليكم يا تامنة السلطان، السلطان يسلّم عليكم يا ملوك الجبال، وهكذا إلى أن يقول السلطان يسلّم عليكم يا حوالي وارة كلكم، لعلكم طيبون، بارك الله لكم بالعافية.

وكل من سلّم عليه السلطان يصفق بيديه ويقع على الأرض على شقه الأيمن ثم الأيسر حتى يصل صدغه إلى التراب. ويصاحب ذلك ضرب على طبل صغيرة (البردة) متى ضرب فإن جميع من في المجلس يصفقون بأيديهم.

أما العساكر فمكانهم من المجالس يقفون من وراء الناس ومعهم قطع من الحديد (الكرابيج) مع كل احد منهم اثنان فيهزونها فتضرب بعضها فيحصل منها صوت، وكلهم في حال هزّ الكرابيج والتصفيق يقولون ثناء على السلطان بصوت واحد: (جاموس، الله ينصرك يا سيدي) فيحدث ذلك ضجة عظيمة في المجلس، ويقف خلف المجلس فرقة الكبرتو وهي تضرب النفير، وهي عبارة عن الجلاّدين الذين ينفّذون أمر السلطان، فيجتمعون ويجلسون في محل عال وبأيدي أغلبهم البواقات، وبأيدي باقيهم الطبول فيضربون تلك الطبول وينفخون

في البوقات، وهي في المجلس الواحد تصل إِلى خمسين بوقاً فيسمع لها صوت عظيم، وبعد نفخها جماعياً ينفرد رئيسهم وينفخ وحده في بوقه ويقول كلاماً، فإذا سكت رد عليه إخوانه الآخرون فيسمع لهم صوت عجيب.

فإذا سكت الكبرتو خرجت طوائف التراقنة، وهم يلبسون ثياب الحرب ـ وبأيديهم مقامع من حديد وعلى رؤوسهم طاسات من الفولاذ وعليهم دروع غير كاملة لا تصل إِلاَّ لأوساطهم ومن لم يكن له درع فله شاية، ومع كل طائفة منهم طبلات كطبول الكبرتو يضربون عليها ضرباً قوياً فإذا ضربت طبول تلك الطوائف يخرج من بين الصفوف نفر منهم ويخترقون الصفوف ويطوفون على الحلقة مشيرين على الجالسين كأنهم يرومون ضربهم قائلين (توبوا إِلى الله وإِلى الرَّسول).

وبعد ذلك يبدأ الفاشر فتعرض جميع القضايا أمام السلطان (صابون) الذي يطبّق فيها شريعة الله بالاستعانة بالعلماء.

د ـ إقامة الشريعة الإسلامية:

ويصف لنا أحد زوّار السلطان صابون أنّه رغم صغر سنّه متمسك بالشريعة الإِسلامية لا تأخذه في الله لومة لائم، فكان يقيم الحدود ولو على ولده فيروي هذا الزائر أنه لم ير حد الزنى أقيم على أحد إِلاَّ في بلاد السلطان صابون، لأنه شاهد تطبيق حدّ زنى المحصن قد أقيم على امرأة فحفرت لها حفرة وأوقفت فيها إِلى صدرها ورجمت حتى ماتت، وأما حدّ شارب الخمر فقد شاهده الزائر في أماكن كثيرة في وارة[1].

ويساند سلطان وارة في تطبيقه للشريعة الإِسلامية العلماء، ولحبه للعلم وأهله قرّب العلماء منه فكان لا يقطع أمراً إِلاَّ برأيهم، وكان أكثر أرباب دولته من العلماء، أجلّهم الشيخ/ أَحمد الفاسي ويليه الإمام نور قاضي القضاة والإمام

---

(1) المرجع السابق، ص219.

أَحمد ود المهيدي، ويليهم الوزير الأجل الفقيه الوالي الباجرماوي.

وكان السلطان صابون لاعتنائه بأهل العلم يقدّمهم في الزكاة على غيرهم وهي عادة ظلّت إِلى اليوم في وداي، ويغمرهم بأفضاله ويتفقد أحوالهم، وينتقم ممن نال منهم ويغض الطرف عن هفواتهم، ويهتم بقضاء حوائجهم إذا رفعت إليه، وكان إمام السلطان صابون الأعظم الإمام الفقيه محمّد بدر الدين، وكان فقيهاً متضلعاً على فقه مذهب الإمام مالك ويتمتع بهيبة كبيرة وفصاحة بالغة في الخطبة، وكان رئيس تراجمة السلطان محمّد العريقي من العلم والفصاحة بمكان، ومن علماء السلطان صابون الوزير الأجل الفقيه موسى عقيد الزبدة وهو أخو الإمام بدر الدين الذي أشرنا إِلى دوره في فتح الباب الرابع يوم تولية السلطان على الملك ويلحق بالعلماء الفقيه محمّد جميل.

والخلاصة أن العلماء لعبوا دوراً هاماً في تطبيق أحكام الشريعة الإِسلامية أيام السلطان صابون بصفتهم يشكّلون الطبقة المثقفة في المجتمع، ومنهم القضاة ومستشارو السلطان في العبادات والمعاملات والإفتاء، ومنهم أئمة المساجد ومدرسو الفقه والتوحيد واللغة العربية.

وعندما تعاظم دورهم شكّلت في الدولة الوداوية لجنة باسم الإمامية وهي عبارة عن جمعية دينية أَو مجمع علمي مكون من العلماء والفقهاء الأجلاّء القاطنين في عاصمة الدولة، وكانت مهمتها السهر على مساعدة السلطان في الجوانب الدينية.

وأنواع المحاكم في سلطنة وداي أربعة:

الأولى الفاشر: وهو ما يتم أمام السلطان كما وصفناه سابقاً وهي أعلى محكمة، وتنعقد في ساحة كبيرة بالقرب من القصر الملكي لتفصل في القضايا والمسائل الدينية والسياسية والعسكرية والمدنية الشائكة التي تقع في العاصمة والقضايا المحالة إليها من طرف المحاكم الإقليمية.

الثانية: الجماعية: وهي محكمة قروية تقام في كل قرية وبادية (فريق) وهي تتكوّن عادة من شيوخ القرية وعقلائها ومقرّها المسيك أو المسيج المبني غالباً وسط القرية، وكانت تفصل في النزاعات والمشاجرات والخصومات القائمة بين سكّان القرية، وكذلك تسوية مشاكل الزواج والطلاق والميراث، وهي برئاسة إمام القرية وبحضور إمام الصَّلاة.

الثالثة: محكمة الملك (التجك): وهي أعلى من محكمة الجماعة ويرأسها الملك ويكون محاطاً بالأعضاء والخلفاء والقاضي المختص، والحكم فيها بالقرآن والسُّنَّة والأعراف، وفي حالة ظهور قضية تفوق مستوى محكمة الملك تحال فوراً إلى الفاشر في العاصمة للبتّ فيها.

الرابعة: محكمة العقيد: وهي تحكم في القبائل الرحّل تحت رئاسة العقيد بالتشاور مع مشائخه. وبشكل عام فإن القصاصات الشرعية قائمة أيام حكم السلطان صابون، ومن شدة عدله يحكى أن السلطان إذا قضى بقتل شرعي ولو لجماعة من النَّاس دفعة واحدة ترى كلّاً منهم يقدّم نفسه للقتل قائلاً: أنا أوّل كما يتقدّمون على شيء نفيس.

والسجن أنواع أغربها ما أشار إليه التونسي أثناء مكثه بالعاصمة وارة وأسماه سجن الحظ وهو أن يقال لمن أُريد له السجن: إن السلطان حبسك في هذا الموضع فيمكث فيه من غير قيد ولا سجّان ولا حبس حتى تأتيه شفاعة السلطان[1].

هـ ـ إصلاح العادات الاجتماعية:

جاء السلطان صابون ووجد النِّظام الاجتماعي لوداي يقوم على العادات المتعصّبة لطاعة الملك المنتشرة في شكل حكايات عن طاعة الملك العمياء منها

(1) علي، الحارث: مرجع سبق ذكره، ص 34 ـ 35.

قصة امرأة حكت مع زوجها أيام السلطان محمّد جودة، هذه الحكاية فعاقبها زوجها، وحكايتها كالتالي:

خرجت زوجة أحد القادة العسكريين أيام السلطان محمّد جودة جد السلطان صابون فرأت السلطان في موكبه وأبهته وقد وخطه الشيب، فلما رجعت إِلى بيتها واجتمعت ببعلها بالليل حدَّثته أنّها رأت موكب السلطان، وكان من جملة ما قالته: إن الموكب جميل والسلطان جميل لولا أن الشيب لعب بعارضته وليت له عمراً جديداً، فلما سمع منها القائد ذلك قام عليها وضربها ضرباً مؤلماً قائلاً لها: أتقولين إن الشيب لعب بعارضة سيدنا ليسمعك بعض الأعداء فيحتقروه فيقولوا إنه لا يقدر على الحروب، وبعد أن أوجعها ضرباً شدّ وثاقها وتركها كذلك إِلى الصباح ثم توجه إِلى السلطان وأعلمه بالقصّة، وختم قوله بأن قال: تركتها مكومة فمرني فيها بأمر، فشكره السلطان على ذلك وخلع عليه وأمر بإطلاقها لكونها حريمة[1].

وبعض العادات الاجتماعية حول طاعة السلطان يروجها البعض لأغراض في أنفسهم فقد وصل السلطان صابون إِلى المسلمين ووجد من عادات الناس الاجتماعية ألاّ يذكروا اسم السلطان البتة، وأصل ذلك ما روي أن السلطان محمّد عروس كان قد منع جميع الناس أن يذكروا اسمه على لسانهم في حضر ولا سفر وبثّ لمعرفة ذلك عجائز وأولاداً وشباباً يتجسّسون على النَّاس وكل من سمعوه ذكر اسم السلطان على لسانه أخبروه به، فيقول له السلطان: ألم أنهك عن ذكر اسمي فيقول: نعم، فيقول له: إنك قد ذكرت اسمي البارحة في الوقت الفلاني مع فلان وفلان وظننت أني لا أعلم بك، فيصفر وجه الرجل ويقول: تبت إِلى الله. فاتفق أن رجلاً صعد على جبل ودخل مغارة فيه، خوف أن يسمعه أحد، وقال فيها بصوت خفي: السلطان عروس، السلطان عروس، السلطان عروس، وظن أنّه لم يسمعه أحد وكان بالأمر المقدّر أن رجلاً من الجواسيس رآه وهو صاعد الجبل فباراه عن بعد، بحيث لا يراه حتى دخل في

---

(1) التونسي، محمّد بن عمر: رحلة إِلى وداي، مرجع سبق ذكره، ص ص 245 ـ 247.

المغارة فأصغى له حتى سمع ذكر السلطان ثلاثاً وأخفى نفسه حتى نزل الذاكر، فتوجه الجاسوس وأخبر السلطان بخبره فأرسل وراءه، فلما مثل بين يديه قال له: ألم أنهك عن ذكر اسمي؟ قال: نعم، قال له السلطان: ولم ذكرت اسمي؟ فنكر وقال: سأحلف بالله أني ما ذكرت اسمك، فقال له السلطان: كيف تحلفك يا كاذب، وأنت البارحة توجهت إلى الجبل الفلاني ودخلت الغار الذي هناك، وذكرتني ثلاثاً، فبهت الرجل وتغيّر لونه، وقال: قد فعلت ذلك، لا أظن أن سيدنا ولي وصاحب مكاشفة حتى يتطلع على أمري، فقام أهل المجلس ولعنوه وقالوا: كيف تشك في مولانا، اعلم أنّه لا يتولى علينا سلطان إلاّ ويصير ولياً فقال له السلطان: قد عفوت عنك هذه المرة وإن عدت إلى مثلها قتلتك فخرج الرجل وهو يقول: سيدنا ولي، فسمع بهذه القصة عامة الناس فاعتقدوا في السلطان ما ليس فيه ونسجوا على منوالها العادات السيئة.

ومما نسجوه حول هذه القصة السَّابقة أن لا يسمى أحد باسم السلطان فإذا تولى سلطان في وداي وكان اسمه (صالحاً) مثلاً فجميع من كان اسمه صالحاً يغيِّر اسمه في الحال، ويروى أن هناك بئراً يقال لها بئر صابون فلما تولى السلطان صابون غيَّر اسمها وسميت بئر عشر.

ومن العادات الاجتماعية المتعلّقة بالسلطان التي وجدها صابون أن الناس لا يدخلون إلى السلطان بثيابهم ولا بعمائمهم ولا بنعالهم، فمهما كانت مكانة الإنسان عندما يصل إلى دار السلطان عند أول باب يخلع نعليه ويدخل حافياً وعند ثاني باب يخلع عمامته إن كان متعمماً، عند ثالث باب يخلع ثيابه من الجهة اليمنى إلى الجهة اليسرى، وعند رابع باب يخلع طربوشه إن كان له طربوش وعند خامس باب يتحزّم، وعند سادس باب يخلع ثيابه من الشقّ الأيسر، وعند سابع باب يتحزم بثيابه وحينئذ يدخل على السلطان.

وهذا التقليد وجده صابون منطبقاً على كبار القوم وصغارهم، فالإنسان يدخل على السلطان وجسمه عريان إلاَّ ما بين السرَّة والركبة.

وعندما حاول السلطان صابون تغيير أَو تعديل هذه العادات الاجتماعية وجد الأمر من الصعوبة بمكان، فرغم أن السلطان في وداي مطلق الحرية يفعل ما يشاء إِلاَّ أنه لا يغير شيئاً مما جرت به العادات الاجتماعية فإن فعل ذلك ثاروا عليه وربما قتلوه، فعندما حاول السلطان صابون تغيير عادة وداي في المكيال الذي يكتالون به وقال: أريد أن يكون المد الذي يكال به كمد النبي صلّى الله عليه وسلَّم ثاروا عليه، ولولا أن السلطان استشار كبار القوم فأشاروا عليه بأن يبقي المكيال على ما هو عليه لوقعت فتنة عظيمة.

ونفس العملية تمّت حينما أراد السلطان صابون أن يصك عملة محلية لسلطنة وداي من الفضة فيضرب الدراهم عنده من الفضة التي كانت متوافرة عنده فأبوا عليه وأخبروه بأن جدّه خريف التيمان حاول ذلك بالتعاون مع بعض المغاربة ولم ينجح في ذلك.

وانطلاقاً من كل ذلك وضع صابون نظاماً إصلاحياً إسلامياً جديداً يقوم على المؤسّسات التربوية والتعليمية، فاهتم بالمسجد (الجامع) والمسيج وأمر العلماء والفقهاء بتدريس الأولاد القرآن والفقه والحديث والتوحيد وغيرها من الأمور الدينية بهدف تغيير عقلية السكّان من العادات السَّابقة إِلى التمسّك بسنّة الله ونبيّه صلَّى الله عليه وسلَّم. وكان برنامجه الإصلاحي يشتمل على النقاط التالية:

1 ـ إنشاء ونشر المساجد والكتاتيب القرآنية (المسيج) في المدن والقرى والبوادي.

2 ـ تكوين هيئة استشارية مكوَّنة من العلماء المؤهَّلين بالإضافة إِلى أئمة المساجد تتولى تقديم المشورة إِلى السلطان والإفتاء والتوجيه والوعظ والإرشاد ـ وتعميم التربية الإِسلامية على كل الفئات الاجتماعية، فهذا العمل ـ الاجتماعي كان في السابق يوجه إِلى الرجال الكبار فقط.

3 ـ منع جميع الممارسات التي لا تتطابق مع الدين الإِسلامي مثل الاحتفالات الخاصّة بالأموات والعادات المتعلّقة بالمعتقدات التقليدية.

4 ـ فرض أداء الصلوات المكتوبة اليومية في المساجد خاصة صلاة الجمعة وتلاوة القرآن في المساجد دبر كل صلاة.

5 ـ اشتراك جميع المواطنين في جميع الأنشطة الدينية والثقافية خاصة الأعياد الإِسلامية.

6 ـ تشريع إجبارية تعليم القرآن الكريم لجميع الأطفال خاصة الذكور، بالإضافة إِلى البرنامج الإِسلامي الإصلاحي السابق الذي طبَّقه السلطان صابون فإنه بذل جهوداً كبيرة لتنقية النِّظام الاجتماعي في وداي من الشوائب والعادات القديمة خاصّة التي تتعارض مع تعاليم الإِسلام.

ولكنه أبقى على المؤسسات القديمة الإيجابية مثل الطريقة المتسلسلة في التنظيم الاجتماعي لوداي بحيث يوجد في قمة النِّظام الاجتماعي الشيوخ والعقلاء وكان هؤلاء يتمتعون باحترام الجميع ومن مهامهم تربية الأجيال الصاعدة وتعريفها بالعادات والتقاليد ونقل وصاياهم إِلى الشباب. وترك السلطان صابون للأسرة أن تركّز على تنشئة أطفالها على قِيَم الشجاعة والقوة والمثابرة واحترام الكبار، وتبعد أولادها عن بعض القِيَم مثل الخوف والبخل والكذب باعتبارها من القِيَم المذمومة، ويساعد على تأكيد هذه القِيَم لدى الناشئة الشعراء الشعبيون المحليُّون، فهم إما أن يمدحوا أَو يذمّوا أصحاب القِيَم السَّابقة في المناسبات العامة، وتربى البنات على الاهتمام بالعفة والبكارة واحترام الرجال، وفي سن الشباب أبقى البرنامج الإصلاحي الذي وضعه السلطان صابون على تنظيمات الشباب التي تسمى الورناقية، حيث ينظم صبيان أي قرية أنفسهم وينتخبون عن شباب القرية والمناطق باسمهم وباسم تنظيمهم في الداخل والخارج وتقوم الورناقية بتقديم الخدمات العامة لأهل القرية بطريقة جماعية، وتقدم المساعدات لمستحقيها.

أما الزواج فليس للفتى أَو الفتاة أي دور في الاختيار وبالتالي فإن الأمر يقع على الوالدين، والمهر غالباً ما يُدفع أيضاً من قبلهما، وبعد الاتفاق على المهر يجتمع الرجال من الطرفين في المسيج لقراءة الفاتحة، وبعد ذلك تعد الولائم بهذه المناسبة لأهل القرية[1].

و ـ علاقات سلطنة وداي الخارجية أيام السلطان صابون:

للسلطان صابون صلات قوية بالدول المجاورة في زمنه ولكن أهمّها علاقته بباقرمية، وكانم، ودارفور، ومصر، وبنغازي، وطرابلس، والحجاز، وغيرها من المناطق.

1 ـ علاقات السلطان صابون بباقرمية:

تعتبر علاقات سلطنة وداي بباجرمي علاقات تاريخية حيث استطاعت كلا السلطنتين المسلمتين أن تحافظا على علاقة متينة قائمة على الإِسلام والعدل إِلاَّ أن هذه العلاقات بدأت تتغيّر حينما انتشرت معلومات عن الظلم والاستبداد في باقرمي خاصة أيام السلطان صابون، أهم هذه المعلومات أن السلطان أَحمد سلطان باقرمية قد أطلق يد عساكره على السكان المسلمين في باقرمية، والأكثر من هذا أنه لم يقبل نصيحة العلماء الذين تدخّلوا لرفع الظلم عن السكَّان وعلى رأس هؤلاء العلماء كان العالم الكبير الشيخ الوالي الذي حاجج السلطان أَحمد عدة مرات من أجل رفع الظلم عن المسلمين، ولكن السلطان رفض مطلبه وأصرّ على أن ما تفعله عساكره شيء مشروع، وتبع هذا الظلم من قبل السلطان أَحمد تجاوز في الشرع حيث وردت معلومات عن رغبته في الزواج من أخته المباشرة ولما جمع العلماء ليجدوا له مسوغاً لفعله هذا، منعوه منه، إِلاَّ واحداً منهم لم يكن حاضراً في الحكم الأول وجد له مسوغاً لزواج الأخت بحجة أن أباه كان متزوجاً بأكثر من أربع ولهذا فإن الشافعية يرون أن ما زاد عن الأربع

---

(1) علي، الحارث: مرجع سبق ذكره، ص ص 40 ـ 42.

فهو حرام وأولادهم أولاد زنى وماء الزنى لا حرمة له في مذهب الشافعي، فسوغ للسلطان أن يتزوج من أخته ففرح السلطان فرحاً شديداً وأجازه على ذلك جائزة سخية، ولم ينفع تدخل العلماء بعد أن سمعوا بهذه الفتوى وقالوا للسلطان: إن التحري في مثل هذه المسألة أولى وفي النهاية عقد السلطان على أخته ودخل بها جهاراً.

وتواترت معلومات بأن السلطان أَحمد له علاقات مشبوهة مع ابنته المتزوجة فلما تعلّق بها وهو سكران أمر زوجها أن يطلّقها، وبعد ذلك راودها عن نفسها عدة مرات حتى علم الناس بذلك ولكن السلطان خاف أن يسأل العلماء في ذلك.

والأهم بالنسبة للسلطان صابون أن بعض وزراء السلطان أَحمد الباقرمي أشاروا عليه بغزو بعض رعايا السلطان صابون باعتبارهم أصحاب إبل وغنم وبقر وفضة وأمرهم سلطان باقرمية بغزوهم، فقام أحد الوزراء المسمّى بالفاشا بالغارة على بلد وداي وأخذ أموالاً كثيرة، وكرّر ذلك عدة مرات فحدثت حوادث وقتال، فشكا الناس إِلى السلطان صابون لما حصل من الفاشا خاصة وأن السلطنتين من المسلمين ولا توجد بينهما عداوة.

فكتب السلطان صابون خطاباً إِلى السلطان أَحمد الباقرمي بما فعل الفاشا فلم يكن من سلطان الباقرمية إِلاَّ أن حبس الرَّسول ولم يَرُدّ له جواباً، وبعد أيام جاءت شكوى إِلى السلطان بما يفعل الفاشا في بعض رعايا وداي، فاغتاظ السلطان صابون وترقب عودة الرَّسول ولكنه لم يعد، وأرسل رسولاً آخر يسأل السلطان الباقرمي عن الحوادث وقبل أن يأتي الرسول الثاني أتى إِلى وارة عاصمة المملكة أناس في حالة سيئة شكوا للسلطان من بطش الفاشا.

وأخيراً كتب سلطان باقرمية إِلى السلطان صابون رافضاً طلبه برد الأموال التي سرقها الفاشا، فلما قرأ السلطان صابون هذا الرد هاج غضبه وتزايد لهبه ونوى رد الظلم عن رعاياه وعن سلطنته، ثم دعا القاضي وأحد مستشاريه

واستشارهما في أمر سلطان باقرمية وتحليله لمحارم الله وذكر لهما كيف تزوج بأخته وما شاع عنه من أمر ابنته، فقالا: إن صح هذا منه فقد حل قتاله. ثم ذكر لهما قصة نهبه لأموال الرعايا بلا سابقة بَيِّنَة، وسفك دماء المسلمين بغير ذنب موجب لذلك، فأجازا قتاله، وطلب منهماأن يكتما الخبر وأصبح فدعا قواد العساكر والمستشارين وقال لهم: أريد زيارة بلاد جدي جودة وأمر قائد العرب أن يحضر إبلاً كثيرة، وضرب طبل السلطان وخرج في جيشه نحو الجنوب ولما وصل إلى بلاد جده جودة أقام بها ثلاث ليال، ثم بعد ذلك توجه نحو الجنوب على عكس ما كان يعتقد وزراؤه، فقال لهم: أريد زيارة بلاد جدي عروس، وبعد ذلك قال لهم: أريد زيارة مملكتي وأرى أحوال رعيتي، وفي اليوم الثامن أخبر الركب بهدفه وهو الذهاب إلى باقرمية وأمرهم بالاستعداد لذلك، فصار السلطان إلى باقرميه واستولى عليها بعد هزيمة السلطان أَحمد، وتأكّد بنفسه من معلومات أخت السلطان وابنته، فأحضرتا بين يديه، وسألهما عن موضوع السلطان أَحمد، فأخبرتاه بأن ملكه قد زال بيد عساكره، وأخيراً نهبوا أموال السلطان، وبعد ذلك استقبل السلطان في حاضرة باقرمية أهل المدينة يتقدّمهم العلماء والأشراف ووجهاء الناس وأخبروا السلطان بنهب عساكر السلطان أَحمد.

حاول السلطان صابون تنظيم الأمور في باقرمية، وتم له ذلك بعد أن رجع إلى وارة حيث نصب ابن السلطان أَحمد سقمه في مكان أبيه، وأعانه بقائد عسكري، تم ذلك بموجب مرسوم ملكي هذا نصّه: من حضرة السلطان المعظّم والملك المفخم، المكرم خادم الحرمين الشريفين المتوكل على السميع العليم، السلطان محمّد عبد الكريم صابون العباسي، إلى من يقف على أمرنا هذا من الأمراء والأجناد العساكر والقوات وأرباب الدولة أجمعين.

أما بعد: فإننا استخرنا الله تعالى الذي لا يخيب من استخاره (في أمر تنصيب) سقمه بن السلطان أَحمد سلطان باقرمية سلطاناً عوضاً عن أبيه وجعلنا

يده مطلوقة في الأحكام وأوصيناه بالعدل والإنصاف واتباع شريعة سيد ولد عبد مناف، وقرَّرنا عليه في كل سنة ضريبة يدفعها إلى خزينتنا المعمورة وأخذنا عليه خطه وإشهاده بذلك، وأيّدناه بعبد اللَّه الفاشا وزيراً كما كان لأبيه، وعلى ذلك صدر أمرنا هذا الشريف فلا يعارضه أحد من أهل المملكتين والحذر ثم الحذر من الخلاف، وأسأل الله التوفيق لي وله ولكافة ولاة الإسلام.

والسَّلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته[1].

والخلاصة أن علاقة السلطان صابون بباقرمية كانت لها نتائج ثقافية هامّة حيث تم الاتصال بين علماء المنطقتين في اللقاءات التي تمّت بين الشيخ العالم الوالي لباقرمية وعلماء وارة هذه العلاقات التي تم فيها الاعتراف بالمكانة العلمية لكلا المنطقين، ومن ذلك التاريخ ظلّت سلطنة وداي تصدر العلماء لباقرمية خاصة في شكل الأئمة والقضاة وتستقبل العلماء من باقرمية في تخصّصات معيَّنة.

وكان لهذا الاتصال نتائج اقتصادية واجتماعية أخرى أهمّها أن المهنيين المهرة في باقرمية نقلوا خبراتهم المهنية والفنيّة في الحدادة والبناء والهندسة إلى وداي.

2 ـ علاقات السلطان صابون بدارفور:

وتتميّز العلاقة بين السلطنتين بالتعاون حيناً والصِّراع حيناً آخر، إلاَّ أن علاقات التعاون هي التي كانت تتغلّب دائماً على علاقات الصِّراع، وذلك لأهمية دارفور باعتبارها حلقة وصل بين سلطنة وداي والمراكز الإسلامية الكبرى في كل من السودان الشرقي ومصر، حيث ظلّت مملكة وداي تبعث بأبنائها إلى هذه المراكز لطلب العلم والمعرفة، وعلى المملكة في وداي أن توفر لهؤلاء سبيل الوصول إلى هذه المراكز وتدعمهم في كل من رواق برقو في

(1) المرجع السابق، ص 169.

الأزهر وغيره، هذا بالإضافة إلى التبادل الاقتصادي الهام بين المملكتين حيث نشطت بشكل كبير وتعدّدت سلع التبادل التي تعتبر دارفور طريق مرور لها.

وفي أيام السلطان صابون ظلّت العلاقات على نفس الوتيرة السَّابقة إلاَّ أن موضوع مملكة التاما قد حرّك عوامل الصراع بين السلطنتين.

فهذه المملكة ـ مملكة التاما ـ كانت من الممالك المتنازع عليها بين السلطنتين ففي أوقات معينة تكون تابعة لوداي وأوقات أخرى تكون تابعة لدارفور.

وفترة السلطان صابون بالذات كانت مملكة التاما تابعة لدارفور، ولكن ملكها يشنّ بعض الغارات على وداي.

ويحكى أن السلطان «صابون» لما رجع من فتحه لباقرميه وارتاح جاءه جمع من رعاياه ممزقي الثياب وأعلنوا بأعلى صوتهم: مظلومون يا مولانا السلطان، فقال لهم: ومن ظلمكم؟ قالوا: ملك التاما أغار علينا على حين غفلة واستاق مواشينا وأولادنا فخرجنا لخلاصها من يد عساكره، فقتلوا منا جماعة وأسروا آخرين، وفعلوا بنا ما ترى، فاغتاظ السلطان لذلك، وأرسل من حينه هدية إلى سلطان دارفور السلطان محمّد فضل وأصحبها بكتاب يقول فيه ما معناه:

(بعد التحية. . . . إن سعادتكم يعلم أن لنا مدة مديدة لم يقع بيننا حرب ونحن كالإخوان وأن رعاياك ورعايانا واحدة، وكلمتنا واحدة، وأمرنا واحد، وملك التاما من جملة أتابعك، وقد أغار على أبالتي واستاق أموال رعيتي وقتل منهم جماعة وأسر آخرين وجرح منهم مثلهم، ولولا ما بيننا من المصالحة والهدنة، لكنا فعلنا به ما هو أهله، لكن إكراماً لك تركناه، وها نحن أعلمناك فالمقصود من عالي همّتكم أن تأمروا ملك التامابردّ ما أخذه من أموال رعيتي عاجلاً، وأن تبالغوا في نهيه، وأن لا يعود لمثل هذا ولولا أني خفت من ملامك عليّ، وراعيت خاطرك الشريف لوجهت إليه من ينكل عليه ويمثل به، والسَّلام).

فلما وصل الكتاب إلى يد السلطان محمّد فضل ردّ عليه بخطاب يقول:

(بعد ما يليق بالمقام العالي من التحيات الوافرة والأشواق المتكاثرة، أنّه قد وصل إلينا كتابكم وسررنا منه بصحتكم، وساءنا ما فعله ذلك المارق ملك التاما وها نحن قد أرسلنا له أن يرد جميع ما أخذه عساكره من أبالتكم، وشددنا عليه في ذلك غاية التشدّد، ونرجو أن لا يغير خاطركم من جهتنا، لأن هذا الكلب قد فعل بغير اطلاعنا. والسَّلام).

إلاَّ أن السلطان صابون لم يطمئن لهذا الخطاب من سلطان الفور خاصة وأنّه بعد فترة هجم ملك التاما على المساليط من سكان وداي فكتب سلطان وداي خطاباً قال فيه:

(بعد السَّلام إني قد أخبرت سعادتك سابق تاريخه بأن ملك التاما قد أغار على أبالتي واستاق مواشي رعيتي وقتل من قتل وأسر من أسر، ولولا أنّه من أتباعك لفعلت به ما يستحقه، وجاءني من عندك كتاب تذكر فيه أنك زجرته غاية الزجر وأمرته برد جميع ما أخذه من أبالتي فكان الأمر بالعكس، فإ نه ما رد مما أخذه شيئاً، وأغار وفعل أكثر مما فعل في المرة الأولى، وأقسم بمن جعل سيفي قاطعاً ورمحي خارقاً، لأن لم تنهه عن غيه وتزجره عن سوء فعله وتأمره برد جميع ما أخذه من السبي لأنكلنّ به ولأجعلنه مُثلةً بين قومه وحزبه. وهاتان مرتان قد أرسلت إليك فيهما فإن عاد الثالثة، علمنا أنه مخالف لسلطانه فغزوناه، وطالب لهتك أستارنا فهتكناه. والسَّلام)[1].

وهجم ملك التاما بالفعل للمرة الثالثة على وداي، وعندها حصل صراع بين ملك التاما والسلطان صابون وكانت الغلبة فيه للسلطان صابون، ولما علم السلطان محمّد بن الفضل بذلك أراد أن ينفذ خطته في غزو وداي، التي يرى بعض الكتّاب أنّها كانت نيته المبيتة منذ فترة، وما سماحه لملك التاما في

---

(1) نفس المرجع، ص 176.

التمادي إِلاَّ محاولة لإنهاك قوة سلطان وداي، ولكن حكماء دولة الفور نصحوا سلطانهم بعدم الإقدام على هذا الفعل، ومنعوه بحجّة أن سلطان وداي قد كتب إليه كثيراً في شأن ملك التاما، وبالتالي فإن له الحق فيما يفعل.

ولما اشتد ضغط السلطان صابون على ملك التاما توصلا إِلى حل وسط أَو اتفاق مشترك يكون بموجبه ملك التاما تابعاً لسلطان وداي ويدفع الضرائب له في كل عام، على أن يقرّه في منصبه.

ورغم أن هذا الاتفاق لم يرض ملك الفور تماماً إِلاَّ أنه أتاح الهدنة مع التاما وسهل سلامة الطُّرق والتجارة بين دارفور ووداي.

3 ـ علاقة صابون بفزان (طرابلس ـ بنغازي):

للسلطان صابون علاقات تجارية هامة بفزان حيث تستقبل سلطنته منتجات البحر الأبيض المتوسط، وتصدر عن طريق فزان ومنها إِلى طرابلس وبنغازي.

فقد حكى لنا التونسي (1810 ـ 1812إفرنجي) أثناء وجوده في وداي مجيء بعض التجّار من فزان يطلبون ريش النعام، وطلبوا من الشريف أَحمد الفاسي الذي توزر بعد والد التونسي لدى السلطان صابون، أن يكتب له كتاباً إِلى الشيخ شوشو، شيخ المحاميد، بالوصية عليه، وأن يأمر الأعراب بالصيد له برفق في الثمن، وكان معه خمسون ريالاً من الفرنسا، فكتب له الشريف بذلك، فأخذ الكتاب وتوجه به إِلى المحاميد بدليل من العرب، ومكث هناك ما شاء الله أن يمكث، ولما جاء أخبر التونسي بأنّه حين وصل إِلى حيّهم وسأل عن بيت الشيخ دلّ عليه، فنزل في أكرم ضيافة وأرحب نزل، ولما أراهم كتاب الشريف زاد الشيخ في إكرامه وبالغ في التلطّف والبرّ به.

وأفرد له بيتاً من الشعر بفرشه وجميع ما يحتاج إليه، ووكل له من يقوم بخدمته وقضاء مهماته، وأن ذلك التاجر قد أخذ معه هدية للشيخ المذكور،

فقدّمها له، فقبلها منه وأثابه عليها، ثم إن التاجر سلم إِلى الشيخ الخمسين ريالاً فطلب الشيخ العرب وقال لهم: هذا رجل غريب أضافني والتجأ إِليَّ ويريد ريش النعام، فمن كان له أرب في الريالات فليفد للصيد من الصباح، وكل من أتى بجلد ظليم، له نصف ريال، ومن أتى بربداء فله ربع ريال، فاستجاب العرب لمطلبه وأصبحوا قانصين، ففي يوم واحد جاؤوا بنحو عشرين ظليماً فمكث التاجر عندهم عشرين يوماً فجمع فيها نحو مائة جلد ظليم، وحملها له الشيخ في إبله وزوده بزاد كثير.

وكان من جملة ما جاء به هذا التاجر إِلى وارة دهن النعام والعسل والكنياكنيا، والسرنة والكرنو، ومن ذلك جاء بالكثير، وباع هذا التاجر في وارة الظليم بثلاثة ريالات وربح ربحاً كثيراً، وحمل الباقي معه إِلى فزان[1].

وقد طوّر السلطان صابون هذا التبادل التجاري بين وداي وفزان وأعطاه الصبغة الرسمية، حيث أقام هو بنفسه القوافل التي تعبر الطَّريق من وداي إِلى فزان ومنها إِلى طرابلس، والملاحظ أن السلطان صابون من خلال خبرته وتعوّده على العمل من خلال هذا الطريق اكتشف طريق بنغازي المار بأوجلة باعتباره أقصر في المسافة، وهو فتح تجاري هام لمملكة وداي ساهم في تطورها الاقتصادي في عصرها الذهبي.

ولم تتوقف علاقات السلطان صابون على المناحي السَّابقة بل امتدت إِلى مناطق أخرى مثل مصر التي كانت قوافل وداي تصل إليها عن طريق أوجلة، وكذلك قَوِيَت علاقاته مع كانم برنو سواء في الجوانب التجارية أَو الثقافية.

ز ـ تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في أيام السلطان صابون:

ظهر من المعلومات المتوفّرة عن الحياة الاقتصادية لوداي أيام السلطان

---

(1) التونسي، ابن عمر: تشحيذ الأذهان، مرجع سبق ذكره، ص ص 293 ـ 295.

صابون أنّها تقوم على النشاط الزراعي عموماً رغم تنوّعها في مجالات أخرى مثل الرَّعي أي الثروة الحيوانية والتجارة وبعض المعادن.

فمنتجات المملكة الزراعية أيام السلطان صابون متعددة، فهناك الغلال مثل الدخن والذرة، وهناك القمح والسمسم والفول السوداني، والبصل والثوم والطماطم وحب الرشاد، والنعناع والتمر والقطن الذي يستعمل في صناعات محلية، ويفتل بالأيدي وآلات خاصة وتنسج منه الملابس.

وقد ساعد على نمو الحياة الاقتصادية في المملكة أيام السلطان صابون وجود ثروة حيوانية كبيرة تتكون من الإبل والأبقار والأغنام والخيل والحمير فقد وصفت روايات الرحال الحياة البدوية في وداي أيام السلطان صابون على النحو التالي:

أعراب البادية في وداي، منعمون فيما يشتهون لا يحتاجون إلاَّ إلى الدخن والذرة والملبوسات لكن يشترون ما يحتاجون إليه من ذلك بما زاد عن كفايتهم من السَّمن والعسل والمواشي وجلود الصيد والبقر والإبل، حتى إنهم يجلبون لدار وداي ولدارفور الأجربة (جمع جراب) والقرب والبطط والحبال المصنوعة من سيور الجلد، ويسمون هذه الحبال بالوجج والسياط وغير ذلك.

أما السمن فمن أنعامهم، وأما العسل فمن الأشجار يعشِّش فيها وهم يجتنونه والصيد كثير، فلذا ترى ريش النعام عندهم لا قيمة له وكذا قرن الخرتيت[1].

ومما جعل حياة البادية العربية في وداي رغدة في تلك الأيام أنّه يوجد عند العرب من الأرز والذرة والكريب والهجليج، والتمر الهندي، والعسل والكرنو والسرنة، ما لا يوجد عند غيرهم أما اللبن فلا قيمة له عندهم لكثرته

(1) التونسي، ابن عمر: رحلة ووداي، مرجع سبق ذكره، ص ص 293 ـ 294.

يأخذون منه السمن ويرمون رائبه حتى أن من أتى إِلى أحيائهم يجد الغدران والبرك القريبة منهم كلها لبناً.

ومن معادن الأرض يستعملون الملح والنطرون.

أما التجارة فقد ازدهرت بشكل واضح أيام السلطان صابون نتيجة للاستقرار السياسي وتأمين الطُّرق وفتح الاتصالات البرية بين السلطنة والمناطق المجاورة خاصة فتحه للطريق التجاري بين وارة وبنغازي بليبيا عن طريق الكفرة أجدابيا بنغازي لأول مرة، فارتادت القوافل التجارية هذا الطريق لقربه الواضح عوضاً عن الطريق الطويل بين وارة ومرزق وطرابلس، وساعده هذا الطريق في استيراد الأقمشة والأسلحة وبعض منتجات البحر الأبيض المتوسط.

فالمملكة كانت تصدر جميع منتجاتها السابقة عن طريق الاتصالات بين بنغازي ودارفور وباقرمية وكانم.

وتستورد من الخارج السكر والشاي والبُن والأحذية والأقمشة والأدوية والأسلحة والكتب الثقافية والدينية.

أما العملات فرغم المحاولات المتكررة قَبْل السلطان صابون ومحاولات السلطان صابون نفسه لصك عملة محلية إِلاَّ أنّهم لم يوفّقوا في ذلك، بل ظلّت المملكة تتعامل بالعملات الأجنبية، وبالذهب وبالفضة.

وبشكل عام عرفت سلطنة وداي نشاطاً اقتصادياً مكثفاً أيام السلطان صابون، وصحب ذلك اهتمام من قبله بالقوة العسكرية حيث جمع كميات كبيرة من الأسلحة من الشرق، وجلب المدفعيين المغاربة، مما جعل البعض يرى أن السلطان صابون كان ينوي استغلال هذه الطفرة الاقتصادية في تأسيس مملكة عظيمة في وسط إفريقيا.

سلطنة وداي في أبشة

ذكرنا في الفقرات السابقة أن سلسلة سلاطين وداي التي يحتفظ بها السلطان الحالي تذكر أن السلطان «صابون» هو من أوصل المملكة إلى عصرها الذهبي، وتولّى بعده ابنه يوسف خريفين من سنة 1813م ـ 1829إفرنجي ويوصف هذا السلطان بأن أعماله أدّت إلى ضعف السلطنة، وتولى بعده ابنه السلطان ركاب من سنة 1829 ـ 1830إفرنجي وتولى بعده السلطان عبد العزيز ضحوية بن رضمة بن السلطان آدم ضحوية بن رضمة من سنة 1830 ـ 1835إفرنجي، وتولى بعده السلطان محمّد الشريف محمّد صالح درت سنة 1835م ـ 1858إفرنجي وهو الذي نقل عاصمة سلطنة وداي من مدينة وارة إلى مدينة أبشة، وتم النقل سنة 1272هـ الموافق سنة 1850إفرنجي.

والسلطان محمّد الشريف يذكر بأنّه نشر العلم والكثير من شعائر الإسلام وبنى المساجد والخلاوي، ويقال بأنّه هو الذي أجرى المياه في أبشة بدعواته الصّالحة وأعماله الجليلة.

والسلطان محمّد الشريف من أبرز الشخصيات ومن أقوى سلاطين وداي، فقد هاجم برنو في عهد الشيخ عمر بن محمّد الكانمي بطلب من السلطان إبراهيم بن السلطان أحمد بن سلطان (غسر عمو) المخلوع واستولى السلطان محمّد شريف على برنو وبسط حمايته عليها، ولكن الشيخ (عمر بن محمّد الكانمي) أسرع العودة من كسرى عن طريق كوكوه، وانتصر الشيخ عمر على السلطان إبراهيم المنصب من قبل السلطان الشريف[1].

وتشير مصادر أخرى بأن ما قام به السلطان محمّد شريف ما هو إلاّ محاولة لمساعدة بعض الساخطين داخل مملكة كانم وليس عملاً منطلقاً من مصالح خاصّة لسلطنة وداي، إلاّ أن هذه الأعمال قد ساعدت على أن ترجح

---

(1) النوي: مرجع سبق ذكره، ص 53.

كفة بعض الساخطين في كانم ـ برنو، حيناً وهزيمتهم أحياناً كثيرة[1].

وتولى بعد السلطان محمّد شريف ابنه السلطان علي دينار سنة 1858 ـ 1874إفرنجي، وهو الذي حارب الفساد والفجور ومنع السجود للأكابر وأقام العدل ووسع التجارة في الخارج وطرابلس ومصر عن طريق الصحراء. وقد زار الرحَّالة نشتيجال وداي في أيامه وبالتحديد في 1 من مارس 1873إفرنجي إِلى 11 من يناير 1874إفرنجي.

ومن الملاحظ أن ناشتيجال كان يكتب اسم عاصمة وداي على الشكل التالي: أبشر (ABESHER)، وكتب في مذكراته العديد من المعلومات عن مجموعات السكَّان في دار وداي مثل المابا والتاما والمالانقا والمدلا والموبي بأنواعها والمساليط بأنواعها، والبلالا والداجو والزغاوة والتنجر ويقول: إن العرب في وداي يتكونون من المحاميد والماهرية والعريقات والنوايبا وبني هلبا، وأَبي شدر وأولاد جمعة والمسيرية والزبدة وأولاد راشد والحمدة والخذام... إلخ وينقسمون بشكل عام إِلى آبالة وبقارة[2]. وتولى بعد السلطان علي دينار شقيقه السلطان يوسف بن السلطان محمّد شريف من سنة 1874 ـ 1899إفرنجي وهو الذي كان محباً للعلماء وكافة رجال الدِّين وبذل الأموال ونشر العلم وعمّر المساجد وحارب الأعداء برجال الدِّين.

ويعتبر السلطان يوسف من حكماء سلاطين وداي الذين استفادوا من التطوّر العلمي في مملكتهم، ففي زمانه وصلت طلائع المهدية من السودان الشرقي إِلى وداي بقيادة الأمير عثمان جانو، فلما حاصروا السلطنة استدعى السلطان كبار العلماء ومن بينهم العالم الحاج محمّد سمنوي وقال لهم: أنتم رجال الدِّين إن كان هذا الرجل هو المهدي حقاً فإننا نتبعه، فأجابوه أنه ليس هو

---

(1) زكي، د/ عبد الرحمن: تاريخ الدولة الإِسلامية السودانية بإفريقيا الغربية، المؤسسة المصرية الحديثة، القاهرة، 1961إفرنجي، ص ص 207 ـ 208.

(2) محمّد، عثمان علي: لمحات من تاريخ شاد الإِسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 49 ـ 50.

المهدي الخاص الذي وردت فيه الأحاديث ولكنه رجل يدعو إِلى الهدى، فأرسل السلطان يوسف إِلى عثمان جانو وطلب منه أن يرجع إِلى بلاده فأبى، فجهز السلطان جيشه للقاء عثمان جانو، وطلب من الفقهاء ودخل أحدهم وهو الشيخ محمّد سمنوي الخلوة، فكان الرأي العام لدى العلماء والصوفية في عاصمة وداي هو أن يلتقي الجيشان وإن التقيا فالفوز لجيش السلطان يوسف باعتباره حاكماً بالعدل، فما كانت إِلاَّ أيام وقد تفرّق جيش عثمان جانو وجنبوا المسلمين اللقاء العسكري بين الجيشين، ومن مقاييس المنعة للسلطان يوسف مقابلاته القوية لقوات رابح أثناء محاولاته للسيطرة على وداي مما اضطرّه إِلى اختيار طريق آخر متجنّباً فيه سلطنة وداي القوية.

وتولى بعده السلطان إبراهيم بركة من سنة 1889إفرنجي ـ 1901إفرنجي، وكان عادلاً في حكمه ومنع الظلم الواقع من الأجاويد على الرعية، هذا المنع الذي سبَّب له مشكلات في الحكم، فقد وقع خلاف بينه وبين أجاويد ودبّت الفتن إِلى أن انتهت باستشهاده، فتولّى السلطان أَحمد الغزالي ابن السلطان علي دينار من سنة 1901إفرنجي ـ 1902إفرنجي، إِلاَّ أنّه سرعان ما عزل عن السلطنة، ونصب بعده السلطان محمّد صالح دود مرة ابن السلطان يوسف من سنة 1902إفرنجي ـ 1909إفرنجي وهو الذي غزته فرنسا فحاربها ودافع عن بلاده دفاعاً مستميتاً وهاك صوراً منه.

صور من مقاومة أهل وداي للفرنسيين:

حارب شعب وداي الفرنسيين أثناء غزوه لهم محاربة كبيرة، فشعب وداي شكّل المقاومة ضد التدخّل الفرنسي ودافع عن وطنه ودينه بشجاعة فريدة وبطولة نادرة، وبروح حماسية عالية، لمدة سبع سنوات في بعض الأماكن وكانوا يكسبون المعارك في مواقع كثيرة ومن أبرز معاركهم:

1 ـ معركة دكوجي: وأبرز قوّادها العقيد محمّد بشارة، وكان قائداً عامّاً في

البلاد، ومشهوراً بالشجاعة ولذا وقف في وجه العدو الفرنسي، ونظم المقاومة في موقعة دكوجي التي أبلى فيها المسلمون بلاءً حسناً، وفقد فيها الفرنسيون الكثير من جنودهم.

2 ـ **معركة بركة فاطمة**: التي وقعت في بلاد موبي قرب منطقة منقلمي وعرفت هذه المعركة باسم الوادي الذي وقعت فيه، واستمرت مدة طويلة حتى تقهقر العدو الفرنسي إلى آتيا، وظل القائد المسلم مع جنوده في بركة فاطمة لمدة ثلاثة أشهر، وعاود العدو إليهم ووقعت معارك استشهد فيها كثير من المواطنين مع قائدهم وهو عقيد الراشد، خسر المستعمر الفرنسي رجالاً وعتاداً وكاد ينهزم، لولا مساعدة عميلهم أصيل الذي شجّعهم وأرشدهم إلى الطرق والخطط باعتباره من أهل المنطقة.

3 ـ **معركة بحر السلامات**: وكان قائدها العام عقيد السلامات الذي استشهد فيها ومعه الكثير من المسلمين الذين كانوا يدافعون عن عقيدتهم ووطنهم، ومقابرهم مشهورة ملتفة حولها الأشجار إلى اليوم.

4 ـ **معركة «أَبو جوي أَو أَبو حته»**: وأبرز القواد الذين أبدوا شجاعة فيها وحاربوا العدو العقيد إدريس الذي كان قائداً لأولاد راشد وجرمة إسماعيل القمراوي، وأَبو عمر يايري، وجرمة أَبو بكر، وكرسي عباس، وعثمان ولد حبيب، وورنك رابح وغيرهم، واستشهد الأول في معركة الجوامع وهي قرية من قرى «أَبو قدَام،» بينما استشهد الأخير في أم التيمان نفسها، وأولاد تعالبة وهاشم ولد حلاته، وإن أماكن جميع هؤلاء الشهداء معلومة إلى الآن ومحاطة بالأشجار الخضراء[1].

هذه صورة باهرة من مقاومة سلطنة وداي عن نفسها ضد الغزاة الفرنسيين ولولا مساعدة الخبرة والعمالة التي يقدمها أصيل للقوات الفرنسية لكان للمقاومة

(1) التجاني: الحاج مكي عبد اللّه: مرجع سبق ذكره، ص ص 120 ـ 123.

الوداوية أنْ تعمر طويلاً، وربما كتب لها النجاح في حماية الحضارة الإِسلامية في وداي من بطش العدو الفرنسي، هذا البطش والطمس الحضاري الذي وقعت أصناف كثيرة منه على وداي أهمها الكبكب الشهيرة التي ذُبح فيها العلماء وأحرقت كتبهم.

حـ ـ حادثة ذبح الغزاة الفرنسيين للعلماء في أبشة المسماة بالكبكب:

موقعة الكبكب حادثة شهيرة في بلاد وداي كلها باعتبارها تمثّل أهم حدث أثّر على الحضارة الإِسلامية في وداي حيث صُفّيَ العلماء تصفية جسدية بالكامل تقريباً، وأحرقت كتبهم ومُحِيَ أي أثر للسلطنة الوداوية عملياً في تلك الفترة.

الرواية الأولى: هي الرواية التي قدّمتها السلطات الرسمية الفرنسية حيث روت الحكومة الفرنسية أن سبب قتلها للعلماء في أبشة هو أن أحد الرعايا الشاديين في أبشة ويدعى «خير جاء» قام بطعن جندي فرنسي برتبة ملازم حتى أرداه قتيلاً، ولما قبض وعذّب اعترف بأنّه قام بهذا العمل بوازع ديني لأنّه سمع ذات يوم خلال الوعظ والإرشاد الذي يقوم به كل من العالمين البارزين السيد/ عبد الحق محمّد السنوسي وشقيقه السيد/ بهرام، أنّهما قالا في ضمن وعظهما: من استطاع اغتيال كافر نصراني فقد دخل الجنّة، واستناداً إلى ذلك وانطلاقاً من ذلك فكّر الفرنسيون في طريقة للانتقام، فاختاروا طريقة إعدام أبرز العلماء من رجال الفقه الإِسلامي، وغيرهم من كبار أصحاب الفكر من المسلمين مستعملين سلاح الكبكب الحاد فسميت هذه الحادثة بموقعة الكبكب، ويقال بأن الفرنسيين فضلوا الكبكب على البندقية في هذه العملية بالذات لقطع رؤوس الأبرياء، وجمعها أكواماً حتى تتاح لهم الفرصة للتفرّج والسخرية بقادة المسلمين إهانة لهم.

وكان بدء تنفيذ هذه العملية فجر يوم الخميس 27 من محرم عام «وجلق»

1336هـ الموافق 25 من يناير 1917إفرنجي، وتم تنفيذ العملية بإذن من الضابط الفرنسي الكابتن (دكورلي) الذي يعتبر الحاكم الأعلى في البلاد، وذلك بعد اعتقال كل من السلطان محمّد دود مرة والسلطان آدم أصيل. أي سلب البلاد من أي سلطان محلي.

وخلاصة العملية حسب هذه الرواية أنّه بعد ذلك قام الفرنسيون بحملة لجمع جميع العلماء الأجلاّء وكبار رجال الفكر من المسلمين في ليلة الخميس عند منزل العقيد دكوم ثم أخبروهم بأنه غداً سيصبح رب البيت العقيد دكوم سلطاناً للبلاد، لذلك أمروهم بأن يقام حفل لتلاوة القرآن والمديح، وبهذا التدبير تم جمع عدد كبير من أعيان البلاد خاصة العلماء منهم، ولما هَمَّ هذا الجمع بأداء فريضة الصبح، طوّقهم الجيش الفرنسي الممزوج بالسنغاليين فهجموا على المجتمعين، والغريب أن أوّل من قتل السلطان المزعوم العقيد دكوم وتلاه السيد موسى أَبو زكريا بإطلاق النار عليهما من البنادق، وقطعت رؤوس الباقين خاصة العلماء قطعاً بواسطة الكبكب الحاد دون رحمة ولا شفقة، واستمرت عملية قطع الرؤوس من وقت صلاة صبح الخميس إِلى غروب شمس يوم الجمعة، حيث استشهد عدد كبير من العلماء قدَّرته بعض الروايات بأربعمائة عالم وروايات أخرى بستمائة، هذا في مدينة أبشة نفسها بينما استمر القبض على العلماء في المناطق الأخرى من وداي وإعدامهم لعدة أيام، إن لم تصل إِلى شهور، مما اضطرّ الكثير من العلماء والمثقفين إِلى الهجرة إِلى دارفور المجاورة وظلّوا هناك وأسرهم شاهدة على ذلك إِلى اليوم.

وتم دفن جميع الشهداء في قبر جماعي في أم كامل وسط أبشة، وهذه الرواية تقول بأن جميع كتب هؤلاء العلماء قد جمعها الفرنسيون وأحرقوها، وجزء منها جمع وأرسل إِلى المتاحف الفرنسية، وجزء قليل منها حفظ في بعض المخازن حتى رجوع السلطان محمّد عراضة العباسي، فبمجرد استلامه مقاليد الحكم في السلطة أمر بتوزيعها لمن يستحقها من أبناء العلماء، وقد علق

من روى هذه الرواية عن حادثة الكبكب بقوله: فإذا تأملت فإن عملية (الكبكب) ليست مجرد أخذ ثأر فحسب بل إنها خطة مرسومة لتأخير السلطنة العباسية وحرق تراثها المعتمد على تعاليم الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية السمحة.

ومما يدل على أن هذه الرواية عبارة عن مبرّر للعمل نفسه قدّمته السلطات الفرنسية، أن العالم عبد الحق الترجمي الذي نقوم بتحقيق مخطوط له في هذا البحث معروف بآرائه التعايشية مع النصارى بل كان من المعارضين للسلطان دود مرة في مقاومته للفرنسيين، ولهذا تم سجنه في مُرَّة وحكم عليه بما يشبه الإعدام إلاّ أن عناية الله فقط أنقذته، وبمجرد أن استولت السلطات الفرنسية على أبشة أول عمل قامت به بوصية من السلطان أصيل هو إنقاذ الشيخ/ عبد الحق من الحكم بالإعدام الذي بدأ يطبّق عليه تدريجياً، وفعلاً تم إنقاذه، وكتب كتباً وقصائد كثيرة بعد ذلك يؤيّد فيها السلطان أصيل الذي جاء بالفرنسيين، هذا بالإضافة إلى وسع أفقه العلمي الذي يجعله حتى وإن غيَّر موقفه ضد السلطان أصيل والفرنسيين أن لا يفتي بأن قتل النصارى مطلقاً يُدْخِل الجنّة فهذا يخالف كل ما كتبه عبد الحق من كتب من ضمنها مخطوطه الذي نقوم بتحقيقه وهو: تبصرة الحيران من هول فتن الزمن، ونونيته الكبرى.

الرواية الثانية: تقول: إن سبب الموقعة هو أن رجلاً صالحاً يعلّم الناس قراءة القرآن الكريم وعلوم الدين من فقه وتفسير واسمه يحيى ولد جرما حفظ القرآن في حداثته، ثم هاجر طلباً للعلم إلى مكّة المكرّمة بصحبة أبويه فلما عاد إلى موطنه أصبح قطباً اجتذب أفئدة الناس بعلمه وتقواه، ولم يمض وقت طويل حتى طبقت شهرته الآفاق والْتَفَّ حوله الأتباع من كل فجّ في البلاد وجاؤوا ينهلون من علمه ويشهدون صلاحه وكراماته.

وكانت البلاد يومئذ تحت قبضة الحكام الفرنسيين الذين اتخذوا سياسات ترمي إلى محاربة الدين الإسلامي والأخلاق، وتغرس بذور الانحلال والخطيئة

في نفوس ضعفاء الإيمان والشباب بشكل خاص، وكدأبهم في كل المستعمرات الفرنسية التي تخضع لسلطانهم، أصدر الحاكم الفرنسي قراراً بإباحة النساء المطلّقات من بنات بلاد وداي لضبّاط وجنود حامية أبشة وغيرهم من الأجانب العاملين في الإدارة الفرنسية في المدينة، فأصبحت كل فتاة ثَيّب بحكم ذلك القرار حلالاً للراغبين، ولما رفض المواطنون هذا القرار جرى تنفيذه بالقوة والقهر، لكسر شوكة المعارضين بلا رحمة. وعندما ثار الزعيم (المعلم يحيى ولد جرما) على تلك القرارات الرامية إلى تفشّي الرذيلة في أبناء وبنات بلدته وحرض الناس على مقاومة هذه القرارات والدفاع عن شرف الأمة المسلوب وكان ذلك تحدياً منه للشر في عنفوان قدرته وجبروته، واستجاب له الناس لمكانته فيهم، فأعدّوا للأمر عدّته، استشعر الحكام الفرنسيون الخطر على وجودهم وسلطانهم في هذه البلاد فأصدر الحاكم العسكري أمراً بالقبض على زعيم الثورة وأودعوه السجن وعذّبوه كثيراً، وإمعاناً منهم في التشفّي والتنكيل بأمثاله من المتمردين، تم القبض على ابنة عمه المطلّقة وأبيح عرضها لجنود الحامية، ولكن الفتاة لم تكن صيداً سهلاً، فقاومت محاولات الجنود بكل ما أوتيت من قوة وشراسة، فدفع الغضب والرغبة البهيمية أحد الجنود فصفعها صفعة قوية جعلت الأرض تدور بها ولكنها قبل أن تسقط بين فكي ذلك الذئب اللعين امتدت يدها إلى ساطور حديدي (كبكب) حاد كان قريباً منها وهوت به على رأس الوحش الفرنسي الآثم فوقع صريعاً مدرجاً بدمائه يخور ويرفث حتى لفظ أنفاسه الأخيرة، ووقفت الفتاة وصاحت بأعلى صوتها تتحدى الدنيا وهي تحمل ذلك الساطور (الكبكب).

استنكر الفرنسيون مقتل رجل أبيض بيد سوداء ولم يشفع للفتاة أنّها كانت تدافع عن إنسانيتها وشرفها، لذلك أصدر الحاكم الفرنسي حكماً بالإعدام على الفتاة وابن عمّها الزعيم يحيى ولد جرمة، وقطع الجلاد رأسيهما بنفس الكبكب الذي قتلت به الفتاة الضابط الفرنسي، ثم أمر الضابط بضرب الحصار

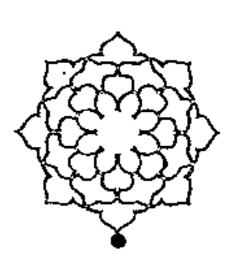
على مدينة أبشة، وإلقاء القبض على كل مشهود له بالتديّن من غير تمييز بين أتباع الزعيم الشهيد وغيره من عامة المسلمين، ثم أمر الحاكم الفرنسي بحصد رؤوسهم كالسنابل بالكبكب فحصدت وصعدت أرواحهم إلى بارئها.

ومن الملاحظ أن حيثيات موقعة الكبكب في كلٍّ من الروايتين واحدة، إلاَّ أن ما يميّز الرواية الثانية هو وضوحها من حيث ذكر أداة الجريمة أو القصاص الموحدة في الفعل وردّ الفعل، ففي الواقع هناك سؤال محير لكل باحث تناول هذه الحادثة وهو: لماذا اختار الفرنسيّون الكبكب كأداة للقصاص من العلماء، رغم أنّهم يعرفون أدوات أخرى منها البنادق والمشانق وغير ذلك كثير؟ فكون الرواية الأخيرة توضح أن المرأة قتلت الجندي الفرنسي بهذه الأداة، فانتقم الفرنسيّون منها وابن عمّها وجميع العلماء بنفس الأداة تطبيقاً لقاعدة الجزاء من جنس العمل فهو رد منطقي عن سلوك الفرنسيين.

وهناك ناحية أخرى شرعية، توضح رد الفرنسيين العنيف هذا، وهو تحليل حرمة الزِّنا من المطلّقات، فهذا الفعل يتفق في تحريمه جميع سكان وداي، وهذا ما يبرِّر اعتقال السلطان دود مرة وخصمه السلطان أصيل وسجنهما في زنزانة واحدة، لأنّهما لا يختلفان في حكم شرعي معلوم بالضرورة كالزِّنا. وهذا ما يوضح جمع العلماء كلهم في وداي في هذه الجريمة، رغم اختلافهم حول التعايش مع أهل الديانات السماوية (النصارى) وهو ما كان يقول به قسم منهم وعلى رأسهم الشيخ/ عبد الحقّ بن محمّد السنوسي، إلاَّ أنّه سيتفق مع الجميع حينما يتعلّق الأمر بتحليل الزِّنا.

ومجمل القول: إن سلطنة وداي عرفت الحضارة الإسلامية منذ أن كانت في كدمة على يد التنجر، وتطورت فيها التعاليم الإسلامية بعد انتقالها إلى وارة ونهوضها على يد مجدِّد الإسلام عبد الكريم العباسي الذي وضع اللّبنات الأساسية لسلطنة إسلامية خالصة، وبلغت هذه السلطنة أوج تقدمها أيام السلطان صابون الذي عرفت في فترته عصرها الذهبي حيث تم تطبيق الشريعة الإسلامية

بالكامل في السلطنة، وكانت له امتدادات هامة نحو المناطق المجاورة وعلاقات اقتصادية وثقافية مع العالم الخارجي، وظلّت سلطنة وداي تقوم بدورها كمركز للدعوة الإِسلامية حتى بعد انتقالها إِلى أبشة سنة 1850إفرنجي، وحافظت على تقدّمها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي وبه قاومت الغزو الفرنسي عدة سنوات، ولم يؤدّ احتلال فرنسا لوداي إِلى نقص شعلتها باعتبارها منارة للعلم والثقافة بل انبرى بعض أبنائها لصياغة نموذج للتعايش مع أهل الديانات السماوية (النصارى) في نفس الوقت الذي يعتبرون فيه أنفسهم دولة إسلامية داخل هذه السيطرة الخارجية التي يعتبرونها مؤقتة، بفعل عوامل داخلية أنهكت السلطنة وبفعل عوامل خارجية، صراع الدول الكبرى، فرنسا في الغرب والجنوب، وإنجلترا من الشرق، وعلى رأس هؤلاء الذين استجلوا رؤية المستقبل وحاولوا أن يفتحوا أفقاً حضارياً جديداً لإنقاذ شعبهم عبد الحقّ السنوسي في مخطوطه: تبصرة الحيران من هول وفتن الزمان، الذي نحاول دراسته في هذا البحث، إِلاَّ أن ما يثير الدهشة هو أن فرنسا بجنودها الذين لا يعرفون من الحضارة حتى اسمها قتلوا هذه الشخصية الفذّة في لحظة غضب، مع مجموعة من العلماء في مجزرة رهيبة سمّاها أهل وداي بموقعة الكبكب.



تحليل الدور الاجتماعي والسياسي للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي في وداي

الفصل الرابع

المفاهيم والإطـار النظـري للجـانب التحليـلي

تمهيد:

من المناسب أن نستهل هذا الباب المخصَّص لمناقشة الدور الاجتماعي والسياسي للشيخ عبد الحقّ السنوسي بتحديد بعض المفاهيم مثل مصطلح الدور الاجتماعي، والدور السياسي ومناقشة بعض النظريات في إطار الإصلاحي الاجتماعي والسياسي والديني والتعرّض لبعض الدِّراسات السَّابقة في هذا المجال.

أولاً ـ المفاهيم:

١ ـ الدور الاجتماعي والسياسي:

من المفاهيم الهامّة في هذه الدراسة الدور الاجتماعي، ويحدّد بأنّه السلوك المتوقّع من الفرد في الجماعة، وهو الجانب الديناميكي لمركز الفرد، فبينما يشير المركز إلى مكانة الفرد في الجماعة فإن الدور يشير إلى نموذج السلوك الذي يتطلبه المركز، ويتحدد دور الفرد الاجتماعي (سلوكه) في ضوء توقعاته وتوقعات الآخرين منه، وحدود الدور تتضمن تلك الأفعال التي تتقبّلها الجماعة في ضوء مستويات السلوك في الثقافة السائدة وعادة ما يكون للفرد أكثر

من دور واحد داخل النِّظام المجتمعي الذي ينتمي إليه[1].

وهذا التعريف هو الذي يقول به كل من: رالف لينتون في كتابه (دراسة الإنسان)، وبارسونز في مؤلّفه (النسق الاجتماعي)، وراد كليف براون في كتابه (البناء والوظيفة في المجتمع البدائي) وروبرت ميرتون في مؤلَّفه (النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي).

وجدير بالذكر أن أي دور في الجماعة يميل إِلى أن يتغيّر طبقاً لطبيعة الفرد الذي يشغل المكانة، وكذلك تبعاً للتركيب العام للعضوية في الجماعة، ولما كانت لكل فرد أوضاع كثيرة داخل المجتمع، فهو لذلك يؤدي مجموعة أدوار مختلفة، وما دامت أن وحدة الذات تتطلّب درجة معيَّنة من التكامل السلوكي والقيمي فإن الشخص يميل إِلى التأثير في طريقة أدائه لأدواره المتعدِّدة[2].

ويعرف الدكتور أَبو النيل في كتابه (علم النفس الاجتماعي) الدور الاجتماعي بأنّه يشكّل التوقعات المشتركة لأفراد الجماعة عن أسلوب تفكير الفرد وسلوكه المتطلّب منه في مركز ما أَو موقع ما، وأن فشل الفرد في تحقيق هذه التوقعات يعرضه لضغوط من جانب باقي أعضاء الجماعة للامتثال لها، ولا بد من التأكيد على أن دور الفرد غالباً ما يحدّد بعلاقته مع الأفراد الآخرين والذين تحدد أدوارهم بما يجب أن يسلكوا تجاهه، وتعتمد بعض الأدوار المتعددة للجماعة على بعضها البعض، فكل منها يحدد من خلال علاقته بالأدوار الأخرى، ومن ناحية أخرى توجد علاقة بين الدور والشخصية، فالدور له تأثيره على الشخصية كما أن عوامل الشخصية تؤثّر بدرجات مختلفة على عدد من الأدوار التي يقوم بها الفرد، ولهذا فمن الممكن أن يفسّر السلوك

(1) بدوي، د. أَحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1977إفرنجي، ص 395.

(2) غيث، د. محمّد عاطف: قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979إفرنجي، ص 390 ـ 391.

الاجتماعي وإدراك الدور من خلال الخبرة التي يكسبها الإنسان من المشاركة في العلاقات الشخصية الوثيقة مع الأعضاء الآخرين في المجتمع، ويرتبط الدور بمشاركة استجابات الآخرين، فالشخص الذي تكون لديه هذه المهارة (مهارة القيام بالدور الاجتماعي) وبشكل تام وناضج يكون من السهل عليه أن يعرف وجهة نظر الآخرين[1].

ونقصد بالدور السياسي تلك الأنشطة التي تقوم بها شخصيات معينة داخل الجماعات الرسمية وغير الرسمية من أجل تنظيم عمليات السلطة واتخاذ القرار، وهي ما تسمى بعمليات الصراع والتعاون داخل الجماعة في سعي مشترك نحو المحافظة على مصالح الجماعات المختلفة.

ولهذا فإن عدداً كبيراً من علماء الاجتماع في الوقت الحاضر يميل إِلى إبراز الدور الذي تلعبه الشخصية الإِنسانية عند إجراء تحليلاتهم السوسيولوجية، ومن ثم فإنّهم يسلمون بأن العوامل المرتبطة بالشخصية تلعب دوراً هاماً في تحديد الدور الاجتماعي للفرد[2].

2 ـ الحركة الاجتماعية:

الدور الاجتماعي الذي تلعبه شخصية معينة مثل الشيخ عبد الحقّ السنوسي ينظم في سلسلة من الأفعال والجهود التي يقوم بها عدد من الأشخاص من أجل تحقيق هدف معيّن، وهذا النوع من التجمّع هو ما يسميه علماء الاجتماع بالحركة (MOVEMENT) ويقصد بها كل جماعة سياسية أَو دينية أَو ثقافية تطمح في تدعيم وجودها بأن تصف نشاطاتها بالجدية والتأثير.

---

(1) أبو النيل، د. محمود السيد: علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، 1985إفرنجي، ص8 / 236 ـ 310.

(2) أنجلز، أليكس: مقدمة في علم الاجتماع، (ترجمة: محمّد الجوهري وآخرون) دار المعارف، القاهرة، 1981إفرنجي، ص149.

والحركة الاجتماعية بمعنى آخر هي بمنزلة عمل جماعي مقصود موجّه لتغيير المجتمع في أي اتجاه وبأي وسيلة بما في ذلك العنف واللاشرعية والثورة والانسحاب من الواقع، ولكن ما يميّز الحركة الاجتماعية دائماً أنّها تتميّز بشيء من التنظيم[1].

3 ـ القيادة الفكرية:

وهذا ما يؤدي إلى أن يسمى الذين يلعبون الأدوار أكثر من غيرهم داخل الحركة الاجتماعية بقادة الفكر، وهم أولئك الأشخاص الذين يسعى إليهم غيرهم في طلب النصيحة والحصول على المعلومات، فمن الملاحظ أن جميع الأشخاص في الحركة الاجتماعية لا يمارسون قدراً مساوياً من التأثير في مجال تبنّي الآخرين لأفكار معينة، فقادة الرأي يتزعمون مجال التأثير في آراء الآخرين، وبالتالي فهم أشخاص يمارسون تأثيراً شخصياً على غيرهم من الناس في مواقف معينة[2].

ونخرج من المناقشة السابقة لمفهوم الدور الاجتماعي بأنّه النشاط الاجتماعي الذي تقوم به شخصية قيادية داخل حركة معيَّنة، وهذا يسهل علينا تحديد معنى الدور السياسي، فالسياسة في علم الاجتماع السياسي يقصد بها تلك الأنشطة السياسية التي تظهر داخل الجماعات الرسمية وغير الرسمية، فجوهر العملية السياسية من الوجهة الاجتماعية هو دراسة عمليات الصِّراع والتعاون ونتائجها وذلك من أجل المحافظة على مصالح الجماعات المتعارضة[3].

---

(1) الحسيني، د. السيد: علم الاجتماع السياسي المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، 1984إفرنجي، ص 300 ـ 304.

(2) روجرز، د. أفريت: الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، (ترجمة: سامي ناشد)، عالم الكتب، القاهرة، 1962إفرنجي، ص259.

(3) محمّد، د. محمّد علي: أصول علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984إفرنجي، ص145، ص250.

فالصراع هو العنصر الأساسي في السياسة لأنه موجود دائماً ولا حياة بدونه، ولذلك فمن الضروري السعي للتخفيف من حدّته ولتحقيق التكامل الاجتماعي. وتلعب القدرات الفردية دوراً في المساهمة في أن يلعب أشخاص معينون أدواراً أقوى من الآخرين ويدفعهم لعبهم لهذه الأدوار استلام زمام القيادة والاستيلاء على السلطة أو على الأقل المساهمة في خياراتها، ومن جهة أخرى هناك بعض الأفراد الذين يميلون بحسب اتجاهاتهم النفسية إلى السيطرة أو إلى الطاعة فيحاول الأولون قيادة الآخرين ويقبل هؤلاء بالخضوع لهم، ومن هنا تظهر أهمية دراسة الشخصيات التي تلعب أدواراً سياسية أكثر من غيرها داخل أي جماعة[1].

ثانياً ـ الإطار النظري:

١ ـ نظريات الإصلاح الديني في أوروبا:

أما عن الإطار النظري فإن الجماعات القيادية قد حظيت باهتمام الباحثين في علم الاجتماع والعلوم الإنسانية منذ نشأتها، إلاّ أن دراسات الإصلاح الاجتماعي والسياسي والجماعات المساهمة فيه في الإطار الأوروبي قد بدأت من دراسة آراء القدّيس أوغسطين التي عرضها في كتابه «مدينة الله»، فقد قدّم فيه العديد من التحليلات النقدية التي غدت أساساً لكثير من التصوّرات التي لعبت دوراً هاماً في الفكر الاجتماعي، وفي مقدمة الأفكار التي عرضها فكرة الحق الطبيعي، والحق الإلٰهي، وشرعية السلطة السياسية، والسلطة الدينية، والنزعة الإنسانية، والمذهب الإنساني، ودور العقيدة الدينية في السمو بالعلاقات البشرية، وفقاً للمبادىء الأخلاقية السامية مع إبراز واجب السلطة السياسية

(1) إسعيد، محمّد فايز عبد: الأُسس النظرية لعلم الاجتماع السياسي، دار الطليعة، بيروت، 1983إفرنجي، ص156.

بضرورة العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية. ويرى القدِّيس أوغسطين بأن المجتمع ليس مجرد حشد من الناس، وإنما لا بدّ من أن يرتكز المجتمع على اشتراك الأفراد في الفكر والعاطفة، ذلك الاشتراك يؤلّف منهم وحدة معنوية[1].

وقد تناول القدِّيس توماس الأكويني في كتابه «حكومة الأمراء» مرحلة الصراع العنيف بين البابوية والأباطرة، ميَّز فيه بين المجتمعات الحيوانية والاجتماعية والبشرية التي يعتبر تجمّعها ضرورة طبيعية، والمجتمع في نظره مجموعة من الأفراد الَّذين تجمعهم المعاشرة المشتركة والخضوع المشترك لمجموعة من القوانين التي يجب أن تحقّق العدالة فيما بينهم والاشتراك في الهدف والمطالب، وأن لهذا المجتمع قوة تنظيمية هي الحكومة، وهي بدورها ضرورة اجتماعية، فهي تحرص على سلامة المجتمع وتعمل على استقراره[2].

وتطورت فكرة الإصلاح الديني الأوروبي بعد ذلك لدى كل من لوثر وكالفن، وتقوم أفكار الأول الإصلاحية حول موضوعين هما: الصِّفة الإلٰهية لكل سلطة قائمة، والانفصال الجذري بين الإيمان القانون، بينما أفكار الثَّاني تقوم على أن التنظيم الاجتماعي السياسي المستجيب للحاجات الكونية يتعلّق أَولاً بالعقل البشري الذي يمكنه أن يعمل فيه عملاً إيجابياً دون أن يعني ذلك الاستقلال ولا الاستغناء عن النِّظام الروحي[3].

2 ـ نظرية ماكس فيبر للأنماط القيادية:

وقد أعطت الدراسة السوسيولوجية التي قدَّمها ماكس فيبر للفكر الإصلاحي المسيحي الأوروبي بعداً جديداً حول جدواها الاقتصادية، فنظرية

(1) الخشاب، د. أحمد: التفكير الاجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981إفرنجي، ص156.
(2) المرجع السابق، ص185.
(3) توشار، جان وآخرون: تارخ الفكر السياسي، (ترجمة: علي مقلد)، الدار العالمية، بيروت، 1983إفرنجي، ص219.

فيبر الاجتماعية في هذا المجال تنطلق أساساً من تأكيد العامل الديني في الحياة الاقتصادية والسياسية، وخلاصة منطلقه أن المناطق الألمانية التي تسود فيها البروتستانتية أكثر ثراء من تلك التي تنتشر فيها الكاثوليكية، وقد كشف من خلال اختبار هذا المنطلق وجود ارتباط بين نمو الرأسمالية الحديثة والبروتستانتية فالأخلاق الدينية البروتستانتية خاصة الكالفنية تشجع على العمل المنتج الذي يؤدي بدوره إلى الشعور بالخلاص الروحي والمادِّي، والخلاصة أن فيبر يعتبر أن هناك اتفاقاً كبيراً بين غايات كل من السلوك الديني والاقتصادي بحيث يمكن القول: إن نشأة التوجيه الأخلاقي البروتستانتي كان شرطاً ضرورياً لظهور الرأسمالية الحديثة، وبعبارة أخرى فإن غايات الفعل في الأخلاق الكالفنية توجه المؤمنين إلى اتباع سلوك يتفق مع الروح الرأسمالية الحديثة[1].

وسعياً منه إلى تحقيق فرضيته السَّابقة صاغ ماكس فيبر ثلاثة نماذج للقيادة بحسب السلطة التي يمكن أن يمثِّلها وهي:

أ ـ القيادة التقليدية: وتأتي تقليديتها من أنّها تعتمد في قيادتها ومشروعيتها على قدسية النِّظام القديم من ناحية، ولأن هذه القدسية منحدرة من الماضي من ناحية أخرى، وبالتالي فإن هذه القيادة لا تحتاج إلى القوة أَو القهر أَو العقلانية في تدعيم وضعها القيادي، وإنما هي تكتسب قدسيتها بالنظر إلى القيمة أَو الدعم الذي يتوفر لها من خلال البعد الزمني الطويل الذي وجدت خلاله، أَو بالنظر إلى عدد الأشخاص المقدسين الذين شاركوا في تأسيسها، فالتقاليد هي أساس مشروعية الجماعات التقليدية، والتركيز على نقطة أنّه ليس بالإمكان أفضل مما كان، ويؤكّد بارسونز في هذا الصدد أن استخدام فيبر لمصطلح القداسة المتعلّقة بالجوانب التقليدية يرتبط بالمشروعية ويبرز ارتباط ذلك بالجانب المعياري، وبذلك يمكن أن يقال: إن فيبر قد أسّس ارتباطاً قوياً

(1) تماشيف، نيقولا: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، (ترجمة: محمود عودة وآخرون) دار المعارف، القاهرة، 1980إفرنجي، ص 252 ـ 258.

بين مشرعية أحد نماذج الجماعات القيادية وبين النزعة التقليدية[1].

ب ـ **الجماعات العقلانية**: ويرى فيبر أن هذا النموذج من القيادة أوضح ما يكون في الجوانب الإدارية والقانونية «البيروقراطية» فهذه الجماعة بعكس الجماعات الأخرى تقوم على نسق من القواعد التي تطبّق قانونياً وإدارياً وفقاً لمجموعة من المبادىء المؤكّدة والثابتة بين كل أعضاء الجماعة، ويفترض فيبر أن الجماعات العقلانية يكون هدفها الأساسي هو تأسيس مجموعة من العلاقات بالنظر إلى مبادىء العقل والمعقولية، وتستبعد التأثيرات العمرية أَو الزمانية أَو درجة القداسة المتعلّقة بالأشخاص التاريخيين للجماعة. وبهذا يرى فيبر أن التنظيم داخل الجماعات العقلانية متفوق في ذاته باعتباره يحدد المكانات والأدوار المتعلقة بسير عمل الجماعة العقلانية، وكذا المعايير التي تحكمها على أساس التخطيط والحساب الخاضع للعقل، ولكن فيبر يؤكّد بأنه لم توجد جماعات عقلانية بدرجة كاملة، رغم أنه حدَّد العديد من المعاني التي تميّزها عن الجماعات الأخرى، فالجماعات العقلانية ـ حسب رأي فيبر ـ يكون همُّها الشاغل كسب المال، ويكون الإنجاز والسعي في سبيل المزيد منه هو الغاية القصوى لحياتها، وعلى ذلك فهي تتميّز بعدم هدر الوقت في التعطّل والتمهّل حتى للتمتع التلقائي بمباهج الحياة، فحياتها لا تصرف إلاَّ في الإنجاز، فهي تسعى إلى الإنجاز في قلق دائم ومستمر للحصول على الحد الأقصى في أقصر وقت ممكن باستمرارها في العمل بمنتهى الكفاءة؛ لأنها تتصور أن أعمالها تؤدي إلى نتائج أبدع وأغنى في سعيها الدائب، وأهم ما يميز هذه الجماعات هو اتسامها بالتصرّف المنظّم الذي يولّد عندها نظماً سلوكية معينة قائمة على أساس حسابات وتنبؤات بتصرفات الآخرين، وعلى هذا فإن هذه الجماعات تسعى دائماً إلى ترشيد مصالحها وعقلنتها، ويرى فيبر أن هذا الوصف

---

(1) ليلة، د. علي: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دار المعارف، القاهرة، 1991إفرنجي، ص ص 424 ـ 425.

للجماعات العقلانية ينطبق على المنظمات التي يعمل فيها أعضاء يتسمون بخصائص الرشد، وبالتالي فإن على هذه الجماعات العقلانية أن تقدّر أقصى تقدير بعض المظاهر الحياتية التي تميّز العقلانية مثل: الصدق والدقّة والاستقامة والابتكار والتلاؤم مع الظروف الجديدة[1].

جـ ـ القيادة الكارزمية: وهي قيادة تقوم على الاعتقاد بأنّها تمتلك قدرات سحريّة أَو دينية أَو عسكرية تؤهّلها بأن تمتلك ناحية تنبؤية سامية يفتقدها بقية البشر. ويرى فيبر أنّه في الماضي ارتبطت القيادة الكارزمية بالدين، أما في العصر الحديث فإنّها تميل إلى أن تتخذ طابعاً سياسياً، ضرب مثلاً على ذلك بنابليون الذي كان بقدراته الفعّالة ملهماً لكثير من مفكري القرن التاسع عشر سواء منهم اليسار أَو اليمين، ويعتقد فيبر أن معظم التغيرات الكبرى في تاريخ المجتمع الإِنساني كانت نتيجة لأفراد ذوي إمكانات كارزمية.

ونظراً للدور الكبير الذي يعطيه للقيادة الكارزمية المنطلقة من منبع ديني في الأساس فإننا نعطي لهذه النقطة بعض التوضيح لأهميتها في دراستنا للقيادة الدينية للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي.

ينطلق فيبر في درسته للقيادة الكارزمية الدينية من فكرة جوهرية مفادها أن الدين كنظام اجتماعي له أصل واحد في جميع الأديان العالمية، ويؤكّد فيبر أن ثمة شيئاً ما يعتبر نقطة ثابتة تعتبر الأصل المشترك لكل عمليات النشأة والتطور الديني، وقد تعتبر هذه النقطة الديانة البدائية الشاملة، وبالتالي فإنّه يعتقد أن كل النماذج الممكنة للأنساق الدينية نشأت عن طريق التباين مع نقطة البداية الأساسية المشتركة هذه، ومن ثم تمثّل الأديان الممكنات المحددة لهذا الأصل الديني المشترك، وبالتالي فإن الاهتمام الحالي يجب ألاّ ينصبّ على التطبيقات التاريخية، ولكن يجب أن ينصبّ على طبيعة العلاقات المنطقية لعناصر النموذج

(1) الحسيني، د. السيد محمّد وآخرون: دراسات في التنمية الاجتماعية، دار المعارف القاهرة، 1979إفرنجي، ص222.

الديني المختلفة، ويهدف فيبر من ذلك كلّه إلى اعتبار النسق الديني منذ البداية متغيراً مستقلاً بدأ مع نشأة الوجود الاجتماعي ذاته، ومن ثَمَّ فله تطوره المستقل الذي لا يجعل منه انعكاساً لعوامل مادية، بقدر ما يكون هذا التطور مجرد تفرع جديد لأصل قديم موجود منذ الأزل يتمثّل في الديانة البدائية المشتركة[1].

إن استنتاج فيبر السابق للأساس الديني هو محاورة ذكية لمناقشة الجوانب الأخرى من نظرية «كارل ماركس» التي اهتمت بالجانب المادّي، وقد عبَّر «تشوداك» عن هذه الملاحظة بالقول:

«بالرغم من أن فيبر لا يذكر ماركس بالاسم أبداً في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فإن حجته لا شك أنّها حجة موجهة جدلياً ضد ماركس ويمكن صياغة تلك الحجّة كما يلي: ليس صحيحاً أن الرأسمالية انبثقت من قوى الإنتاج نتيجة النمو الفنّي التكنولوجي على العكس، لم تصبح الرأسمالية والنمو الفنّي التكنولوجي ممكنين إلاَّ بسبب انتشار مناخ ذهني خاص حدث بعد القرن السادس عشر في أوروبا الغربية وسببه الرئيسي على وجه الخصوص هو انتشار الأخلاق البروتستانتية»[2].

وهذا لا يعني أن ماكس فيبر يرفض التفسير الماركسي للنمو المجتمعي في أوروبا الغربية، ولكن حجته موجهة، أساساً ضد ما يعتبره عدم كفاية الماركسية ومبالغتها ونظرتها إلى الحياة الاجتماعية من جانب واحد، وكأنّه يقول: ما دام ماركس أعطى الجانب المادي اهتماماً زائداً فلماذا لا أُعطي الجانب الآخر حقّه أيضاً من الدراسة والتحليل[3].

ويستمر فيبر في محاولة لتحليل النسق الديني من الداخل في علاقته

---

(1) ليلة، د. علي: مرجع سبق ذكره، ص 403 ـ 404.

(2) تشوداك، سيمون: النمو المجتمعي، خمس منطلقات مع نتائج التحليل المقارن، (ترجمة: عبد الحميد الحسن) منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980إفرنجي، ص221.

(3) أيوب، محمّد صالح: جماعات التحديث الاجتماعي في وسط إفريقيا، مطبعة المعرفة، القاهرة، 1991إفرنجي، ص60.

بالسياق المحيط، حيث ينقسم العالم من خلال الدين إِلى عالم ما فوق الطبيعة الذي يحتوي على مجموعة من الذوات التي تضم بينها الآلهة وحتى الشياطين، وهو يختلف عن العالم الأرضي واليومي الذي نعيشه عادة، وحسب رأي فيبر فإننا نحتاج إِلى القيادة الدينية أَو الكارزما الدينية الملهمة لكي ندرك ذوات ما فوق الطبيعة، ومعرفة طبيعة علاقات هذا العالم بالعالم الطبيعي الذي يعيش فيه، فالكارزما الدينية الملهمة أَو المانا البدائية ما هي إِلاَّ وسيط بين عالم الطبيعة وذوات العالم ما فوق الطبيعة، فما يميّز الكارزما عادة هو ما ينسب إليها من الموضوعات أَو الكائنات البشرية المتعلّقة بعالم الحياة اليومية، وتتمثَّل في إظهار القوى أَو الذوات فوق الطبيعية، ومن ثم فمن الضروري فرض نوع من التمييز بين العناصر الطبيعية من ناحية، وفوق الطبيعية من ناحية أخرى في إطار هذه الموضوعات الواقعية، وهذا يعني أن فيبر يخلق واسطة بشرية ذات قدرة أَو إمكانية على تمييز مقتضيات الذوات الغيبية في الواقع الحياتي، أما الشخص الكارزمي ذو التميّز الخاص، فهو إما أن يكون ساحراً أَو نبياً، وهو النبي في الديانة السماوية والكتابية، ويعرف فيبر النبي على أنه الشخص الكامل للكارزما الذي بالنظر إِلى رسالته يبشِّر بالعقيدة الدينية أَو بأوامر السَّماء، إنه شخص له رسالته دائماً، ويشعر دائماً بأن له روابطه الخاصة مع الذوات أَو نظام ما فوق الطبيعة، وهو ينشر رسالته دونما تسلّط بالاستعانة بأية وسائل إنسانية، حيث إنه يكون في الحقيقة على رفض شعوري لكل هذه الوسائل، ومثَّل فيبر هنا بقول عيسى عليه السَّلام: «إنه مكتوب. . وأنا أقرؤه عليكم»، وهناك نوعان من النبوة عند فيبر الأولى: يشعر النبي من خلالها بأنّه وسيلة في يد العناية الإلٰهية، بحيث يبلغ باسمها أمراً أَو معياراً ينبغي على البشر التطابق معه كواجب أخلاقي، هذه النبوة تسمى بالنبوة الأخلاقية، الثانية: أن يكون النبي هو ذلك الشخص الذي يظهر من حيث كونه مثالاً للآخرين ويوضح الطريق إِلى الخلاص الديني وهو ما يسميه فيبر بالنبوة المثالية، ويشترك النوعان من النبوة في أنه عادة ما تتضمن النبوة بالنسبة للنبي أولاً ومن ثم لأتباعه سلوك اتجاه واحد نحو الحياة، ومن ثم

فالنشاط البشري لكي يلبي الحاجات الدينية عليه أن يتكيّف مع المعنى المنسق لهذا العالم المتضمن في هذا الموقف الذي تتبناه النبوة.

ويشعر النبي الأخلاقي ـ مثَّل فيبر هنا بعيسى ومحمّد عليهما الصَّلاة والسَّلام ـ بأنه وسيلة العناية الإلهية، ومن ثم فإن جزءاً من رسالته هو أن يمنح البشر المعايير الأخلاقية التي ينبغي لهم التكيّف معها، وتختلف هذه المعايير بشكل واضح عن الحالة التقليدية السائدة أَو التي تؤدي إِلى ترشيد الموقف في اتجاه محدَّد، ومن ثم فإن الإرادة التي يعتبر النبي وسيلتها، والتي تعتبر مصدراً للمعايير الجديدة لا يمكن أن تكون مجرد إظهار لنظام متكشف لهذا العالم بالنحو الذي هو عليه، ومن هنا فإن ما لا يلائم النبوة الأخلاقية أَو يرتبط بها هو تصور لشخصية إلهية ذات طبيعة واسطية تهتم بالكون والنظام الإِنساني الموجود، وإن لم تكن متضمنة في إطاره أساساً، فالنبوة تتضمن معنى جديداً لهذا العالم غير المعنى المعروف به، والذي أصبح تراثاً وتقليداً، بالتالي فهي عادة ما تتصادم من حيث موقفها المضاد مع النِّظام القائم، ومن ثم يحصل صراع بين المعنى الذي تأتي به الديانة الجديدة ومعاني الديانة القديمة، وفي إطار هذا الصراع ينشأ اتجاهان أساسيان يتلاءمان مع النظرة العقلانية المتعلقة مع ما هو قائم، فمن الواضح أن نشأة النبوة لا تقود إِلى الموافقة على العالم كما هو، ومن ثم فبقدر الإمكان يمكن ضبط الأمور الدنيوية والسيطرة عليها بالنظر إِلى الأفكار الدينية، أَو أنّها من ناحية أخرى قد تزدرى بشكل متطرّف تصبح غير ذات قيمة، وبتعبير ماكس فيبر يعتبر الاتجاه الأول تقشفاً بينما يعتبر الآخر تصوفاً، بحيث يمكن تقسيم كل منهما إِلى نماذج فرعية، وحسب رأي فيبر يمكن أن يظهر كلا الاتجاهين بشكل متطرّف في أقلية دينية مؤمنة، ولكن يرتبط النموذج المتقشف بالنبوّة، حيث يشعر الفرد بأنه وسيلة للإرادة الإلٰهية ومن ثم ينبغي له أن يخضع العرف الأخلاقي التقليدي لنقد صارم حسب متطلبات هذه الإرادة، وعليه أيضاً أن يحدد لنفسه مثلاً مختلفة عن تلك المثل السائدة، إذ

يصبح العالم من وجهة نظره مخطئاً وشراً بأكمله، وبالتالي شيئاً ينبغي مقاومته والسيطرة عليه، ووفقاً لطبيعة الظروف السائدة تتخذ المقاومة أحد اتجاهين: فإما أن يكون العالم الذي يحارب وينبغي السيطرة عليه داخل الذات، ومن ثم لا يكون للإنسان على هذا النحو أية واجبات إيجابية خارج ذاته، وفي إطار ذلك نجد أن الفرد المتقشف يتجنّب العالم، كناسك أَو راهب، بيد أنّه حينما يستبعد الانعزال كما هو الحال في البروتستانتية، فإن المسلك الوحيد أن الإِنسان لا يتجه إِلى السيطرة الذاتية فقط ولكن على بقية العالم، الذي يظل مع ذلك باقياً على خطيئته. أما الاتجاه الثاني فإن غاية الخلاص تتأسس من خلال العمل على تحقيق مكانة استثنائية عُليا من خلال خبرة التصوف، ولا يستطيع الحصول على هذه المكانة سوى الأقلية فقط، مستخدمين التأمّل كوسيلة منهجية لتحقيق ذلك. وهنا يجب اعتبار الرغبات مجرد منغصات، وعلى الفرد أن يتجنّبها ويبتعد عنها، وتكون النتيجة عدم الاهتمام بهذا العالم، إما عن طريق تجنّبه بقدر الإمكان من خلال التصوّف، والحياة في العالم ولكن ليس به، ومن ثم سقوط أي ارتباط داخلي به[1].

وماكس فيبر في تحليله الداخلي للجماعات الدينية هذا يظهر أنّها في نفس الوقت الذي تُضِيفُ فيه إِلى المجتمع القديم عناصر تجديدية إِلاَّ أن النبوة والديانة الجديدة التي تحملها القيادات الكارزمية والتي تحمل معنى جديداً تأتي به إِلى العالم التقليدي، تشكّل ثورة دينية جديدة دائماً، باعتبارها تخاطب كل البشر وليس فئة منهم، ولأنّها تؤسس تناقضاً بين العالم القديم وعالمها الجديد، بين الأشياء الواقعية من ناحية، وبين رؤية الكارزما من ناحية أخرى، وبالتالي فإن الديانة الجديدة تشكل مصدراً لتجددات إبداعية كثيرة، قد تؤدي هذه التجديدات إِلى نوع من عدم التكامل المؤقت غير أنّها على المدى الطويل تسهم في صياغة التكامل لمجتمع جديدة من نوع آخر، وبذلك تصبح الديانة الجديدة

(1) ليلة، د. علي: مرجع سبق ذكره، ص ص 404 _ 406.

في مجملها أساساً لتنظيم اجتماعي جديد وليست مجرد أحد مظاهره فقط، فالتنظيم الاجتماعي بأنساقه المتعددة يعتبر متغيراً تابعاً لمتغير مستقل هو المثال الذي تفترضه العناية الإلٰهية للمجتمع الذي تتحقق في إطاره إرادة السماء، والتي ترسخ فعاليتها من خلال متغيرات وسيطة منها الجماعات الكارزمية (الأنبياء)، وانهيار بناء الثقافة والقِيَم في المجتمع وانتشار الصراع الاجتماعي وتباين رؤية فئاته لمعنى الأشياء، ومنها أيضاً الوزن والقوة الاجتماعية للجماعة، أَو حتى الفرد المبشّر بالديانة الجديدة، وفي طرح فيبر هذا إشارات كثيرة نحو إبطال النظرية الماركسية، ولكنها في نفس الوقت تعطي الفرد أَو الشخص الدور الفعال في التغيير الاجتماعي، فالتغيير الاجتماعي يحدث عنده من خلال فعالية الإِنسان الفرد المزود بإمكانات كارزمية قادرة على إخضاع أعداد كبيرة من البشر[1].

والخلاصة أن نظرية فيبر في هذا الإطار تساعد الباحث على القول بأن شخصية معينة مثل الشيخ عبد الحقّ السنوسي لعبت دوراً اجتماعياً وسياسياً في المجتمع الشادي أكثر من غيرها من الشخصيات أَو الجماعات الأخرى مثل علماء حاشية السلطان في دار وداي، نتيجة لما يتمتع به من روح قيادية ومن استغلال أمثل للمخزون الثقافي الديني (الفقه المالكي) وتحريكه في عملية اجتماعية وسياسية ساهمت في تشكيل حركة اجتماعية تركت آثارها في الأحداث السياسية والاجتماعية التي مرّت بها سلطنة وداي.

د ــ أثر المعتقدات الدينية البروتستانتية في نمو الرأسمالية الحديثة:

وبالإضافة إِلى الفائدة النظرية في القيادة التي قدمتها لنا أعمال ماكس فيبر، فإ ن له آراء حول العلاقة بين المعتقدات الدينية وجوانب الحياة المادية الاقتصادية والسياسية تساعد الباحث على تبين العلاقة بين أنشطة حركة الشيخ

(1) المرجع السابق، ص425.

عبد الحقّ السنوسي الترجمي الدينية وعلاقتها بجهوده الاجتماعية والسياسية وبشكل عام دوره في التغيير الاجتماعي في دار وداي.

ينطلق ماكس فيبر في تحليله للعلاقة بين الرأسمالية وروح العقيدة البروتستانتية من تعاليم لوثر LUTHER الذي دعا إلى أن يكون رجل الدّين هو كل فرد، وألاّ يعتمد الفرد كلية على المتخصصين في فهم الدِّين ولكن عليه أن يقرأ الكتاب المقدَّس بنفسه ويستلهم الإرشاد مباشرة، وتعاليم كالفن CALVIN الذي دعا إلى الكفاح الدائم من أجل الكمال، ذلك الكمال الذي وصفه كالفن في الفقرة التالية:

«فلينطلق كل منا ويتقدّم حسب طاقته الصغيرة، ولنواصل الرحلة التي بدأناها، ولن يسعد الإنسان إلاَّ بتحقيقه لتقدّم ما كل يوم مهما كان ضئيلاً، لذا لا تتوقف عن المحاولة فربما نتقدم بلا توقف في طريقنا إلى الله، ودعنا لا نيأس بسبب صغر حجم نجاحنا، ما دمنا نتقدم اليوم عن اليوم السابق، ونضع غايتنا دائماً صوب أبصارنا، ونتقدم إلى الهدف دون الانغماس في تملق الذات أَو الانسياق وراء نزعاتنا الشريرة، ولكن يجب علينا دائماً أن نبذل الجهد لزيادة درجة التقدّم وبذلك نكون قد وصلنا إلى كمال الخير الذي نسعى إليه، ونتتبعه بالفعل ما دمنا نحن على قيد الحياة»[1].

فهذه التعاليم الدينية التي تسود في الجماعات البروتستانتية ـ حسب رأي فيبر ـ هي التي جعلت عدداً ملحوظاً من المناطق الأوروبية تشهد نمواً رأسمالياً في بداية القرن السادس عشر، في مقابل مناطق أخرى في أوروبا تسود فيها الكاثوليكية لم تشهد هذا النمو الرأسمالي، ويستمر فيبر في تحليل هذا الاستنتاج فيرى أن أغلب رجال الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال، وأصحاب

---

(1) التابعي، د. كمال: الاتجاهات المعاصرة في دراسة القِيم والتنمية، دار المعارف، القاهرة، 1985إفرنجي، ص ص 208 ـ 209.

المهن والشركات الفنية والتجارية التي تتطلب مهارة فنية وتجارية عالية في أوروبا هم عادة من البروتستانت. كما أن البروتستانت قد أبدوا ميلاً خاصاً إلى تنمية اقتصادية رشيدة، وهذا ما لا نجده عند الكاثوليك ويعزو فيبر كل ذلك إلى أن روح العقيدة البروتستانتية في تلك الدول هي القوة التي أنتجت نمطاً جديداً للشخصية، وبثت روحاً جديدة في مواقف كل من العمال وأصحاب العمل، وأدّت في النهاية إلى نمو الرأسمالية الصناعية، باعتبارها تحثّ على التحرّر الديني الذي يعقبه تحرر اقتصادي يدعو إلى التخلّص من الأساليب الاقتصادية التقليدية، كما يدعو إلى الحرية في علاقات الإنتاج، تلك الحرية التي يرتكز عليها النِّظام الرأسمالي.

وعلى هذا فإن فيبر يصر على أن الأخلاق البروتستانتية أحلت العمل الحر وحثّت عليه دينياً وعملياً، ويخص بالذكر تعاطي الأعمال التجارية التي يراها النمط الأكثر ظهوراً للأفعال الفاعلة والهادفة بإصرار نحو غاية محددة ومعقولة، في ذات الوقت الذي لا يَقْصِرُ فيه الأعمال على التجارة فحسب، خاصة في جهوده النظرية الهامة التي تجسدت حول التنظيم المكتبي (البيروقراطية) في المؤسسات التي ربما لا تكون أعمالها تجارية مباشرة، ولكنها تتميّز بالسلوك الساعي نحو الإنجاز، وحول ذلك يشير فيبر إلى أن الإلٰه في المذهب الكالفني يطالب المؤمنين لا بأن يركّزوا على الأعمال الصالحة المفردة فحسب، بل على الحياة الكاملة من الأعمال الصالحة المترابطة في نظام موحّد[1].

ويهدف فيبر من مقارناته المختلفة إلى القول بأن البروتستانتية كجماعة دينية تختلف عن الكاثوليكية التي تمثِّل دعوة محافظة منعزلة عن العالم، يدعو دعاتها إلى اللامبالاة للماديات والاعتكاف والبعد عن الاهتمامات الدنيوية ونِعَم الحياة، ويعبر عن وجهة نظره هذه أحد الكتّاب فيقول: «الكاثوليكي أهدأ، فالدافع إلى الاكتساب عنده أقل، ولذلك يفضل حياة فيها أكبر قدر من الأمان،

---

(1) تشوداك، سيمون: مرجع سبق ذكره، ص 223.

حتى بدخل صغير على حياة المخاطرة والإثارة، حتى وإن كانت ستحقق له المجد والثروات، فالحكمة تقول: إما أن تأكل جيداً أو تنام جيداً، وفي هذه الحالة فإن البروتستانتي يفضل أن يأكل جيداً، أما الكاثوليكي فيفضّل أن ينام بلا إزعاج»[1].

يقرّر فيبر أن القوى التي خلقت النموذج الرأسمالي الرشيد في المجتمعات الغربية، تتمثّل في الجماعات البروتستانتية وأخلاقها الاقتصادية، تلك الجماعات التي تطابق روحها روح الرأسمالية، والتي ظهرت قبل الرأسمالية ذاتها، ويعني فيبر بروح الرأسمالية: «الاتجاه إلى الربح بطريقة رشيدة ومنظّمة، وبالطريقة التي أوضحها بنيامين فرانكلين»، وتتمثّل الروح الرأسمالية كما استقاها فيبر من فرانكلين في عدة جوانب أهمّها: الاهتمام بالوقت هو المال حسب الأخلاقيات الرأسمالية، والإقراض عندهم كالمال تماماً، والمال حسب الروح الرأسمالية يُولّدُ المال، فللمال طبيعة خصبة ولُود، فيمكن للمال أن ينتج المال، وحصيلته يمكن أن تنتج أكثر، وكلما كان هناك الكثير منه أنتج الكثير عند كل دوران، بحيث ترتفع الأرباح بسرعة، وبالتالي فإن من يذبح أحد مواشي التربية التي يملكها يُحطّمُ كل نسلها حتى الجيل الألف، ومن المبادىء الأساسية لروح الرأسمالية سداد الأموال المستحقة في مواعيدها، فإن من يتمكن من إيفاء الدين جيداً يتحكم في كيس نقود الآخرين، إن من هو معروف بأنّه يفي بدينه بمواظبة وبدقّة في الوقت الذي يَعدُ به، يمكنه في أي وقت أن يحصل على كل المال الذي يمكن لأصدقائه أن يستغنوا عنه، ولهذا فائدة كبيرة في بعض الأحيان، فبعد الاجتهاد والاقتصاد في الإنفاق، لا شيء يساهم أكثر في نجاح شاب في حياته العملية أكثر من الدقة والعدل في كل معاملاته، لذا لا تُبقي المال المقترض ساعة واحدة بعد الوقت الذي وعدت به مخافة أن تغلق خيبة الأمل كيس نقود أصدقائك للأبد، وتركز الروح الرأسمالية على الموازنة

(1) التابعي، د. كمال: مرجع سبق ذكره، ص 209.

الدقيقة بين الدخل والمنصرف، والأمانة، والابتعاد عن كل ما يسيء للفرد من تصرفات تفقده ثقة الناس، وأخيراً فإن القاعدة الذهبية لدى الروح الرأسمالية أن تبديد الوقت ضار، والإدخار ضرورة[1].

والخلاصة أن الفضيلة والكفاءة هما الألف والياء في الأخلاقيات الرأسمالية، ولكن مفتاح فهم التطور الاقتصادي ونشأة النظام الرأسمالي الرشيد في العصر الحديث يقوم على القِيَم والأخلاق الدينية البروتستانتية تلك القِيَم التي شكّلت روح الرأسمالية عند فيبر.

وكما سنجد عند تحليلنا للجماعات الدينية التي انبثقت منها حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، ذلك التنوع الاجتماعي داخل الجماعة الدينية الواحدة، فإن ماكس فيبر يعطينا نفس ظاهرة التنوع الاجتماعي داخل الجماعة الدينية البروتستانتية إلاَّ أن الاختلاف بين الجماعتين يأتي من المنطلقات والمتغيرات التي تميّز كلًّا من الجماعة البروتستانتية من ناحية، والجماعة الدينية في سلطنة وداي من ناحية أخرى، وكذلك على مستويات الصراع الفكري والاجتماعي والسياسي الذي خاضته هذه الجماعات.

يرى ماكس فيبر أن الجماعة الدينية البروتستانتية تنقسم إِلى أربعة أقسام هي:

أولاً ـ الكالفينية CALVINISM وهي الشكل الذي اتخذ من أوروبا الغربية منطقة لنفوذه خاصة في القرن السَّابع عشر وهي العقيدة التي دارت حولها صراعات ثقافية وسياسية عظيمة في القرن السادس عشر والسَّابع عشر في أكثر الدول تقدماً مثل: هولندا وإنجلترا وفرنسا. وترتكز فرقة الكالفنية على معطيات أساسية منها: قضية القضاء والقدر، وهو مبدأ مميز لها، وقد شكّل انقساماً في الكنيسة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وكان أيضاً بمنزلة صيحة

(1) المرجع السابق، ص ص 221 ـ 213.

لانتفاضات جديدة وعظيمة، وقد اشتق كالفن هذا المبدأ من الضرورة المنطقية لفكره واهتمامه فقط بالله الذي لا يوجد من أجل البشر، ولكن البشر وجدوا من أجله، والذي هو حر لا يخضع لأي قانون، وهو الذي يحدّد مصير كل فرد، وقراراته تتشكّل بمشيئته، ولذا فإن وضع معايير دنيوية تتعارض مع إرادة الله المطلقة، تعد عملاً لا معنى له وإهانة لجلاله.

وكان هذا المبدأ يمثّل مبدأ معاكساً ومغايراً تماماً لمبدأ الكنيسة اللوثرية (التي هي جزء من البروتستانتية) التي ترى أن الرحمة يمكن أن تبطل أو تفقد، ثم تكسب مرة أخرى عن طريق الخضوع النادم والإيمان المخلص بالله وبالقربان المقدّس، بينما طائفة الكالفنية ترى أنّه على الإنسان أن يثق بالله وحده، وأن يتم الاتصال بينه وبين الله في عزلة روحية عميقة دون اللجوء إلى وسيط أو أية وسيلة خرافية[1].

وهنا يساعدنا فيبر في توضيح رأي حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي الموجه إلى العلماء التقليديين في دار وداي بالابتعاد عن السحر والشعوذة وأدواتها المتعددة التي أكّد الكثير منها مثل: المندل والريح الحمراء والسَّباسب والهياكل المليئة بالحساب والأسماء العبرانية والرومانية والسريانية، فقد أكّد عدم جدوى التعامل مع هذه الوسائط، والاعتماد على تقوى الله والالتجاء إليه.

ويظهر هذا الاتجاه لدى حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي في موقفها تجاه ظاهرة ظهور محمّد أَحمد المهدي في السودان الشرقي، ففي الوقت الذي أبدت فيه حركة الشيخ الترجمي رأياً استند إلى الأدلة العقلية والنقلية وصاغته على الشكل التالي: إن ظهور المهدي في السودان ظاهرة يمكن قبولها باعتباره عرف بالعدالة قبل ادعائه للمهدية، فلا سبيل على الإنكار عليه في أمر جائز ادعاه مع الإقرار بعدالته، فقبوله أقرب. لاحتمال (أن

(1) نفس المرجع، ص ص 213 ـ 214.

المهدي) اسم جنس يصدق على الواحد والكثير لمن ادعاه من قبله، وذكر ابن خلدون منهم جماعة، ولكن ليس هو ركناً في الدِّين حتى يكفر من أنكره، بل هو كبقية الخلفاء، يحرم الخروج عليه لغير المتأوّل واعتقاد كفر منكره من الغلو في الدين، لأن المتواتر الذي كان هو من الدين ضرورة يكفر جاحده، هو نفس حديث المهدية الوارد عن خير البرية، لا تعيين نفس المهدي، وعدم صلاة أصحابه خلف المنكر وصلاة المنكر خلفهم تجري على مسألة وبمخالف في الفروع، لأنه مجتهد مستقل، فما كان شرطاً في صحة الصلاة فالتعديل فيه على مذهب الإمام، وما كان شرطاً في الاقتداء فالعبرة بمذهب المأموم... ولا سبيل إلى تكفير بعضهم بعضاً، مع إقرار الجميع بقواعد الإسلام ولا سبيل إلى قتال المسلمين بذلك الوجه... إلخ»[1].

بينما ردت الجماعات التقليدية من علماء السلطان في دار وداي على هذا الموقف بالاستعانة بالأسرار وخلوة الشيخ الحاج الفلاتي السمنوي.

ولا تتميز الكالفنية عن اللوثرية داخل جماعة البروتستانتية بمبدأ القضاء والقدر فقط بل هناك مُعْطَيات أخرى تميّز الكالفنية عن الفئات الأخرى من البروتستانتية منها: مبدأ العمل من أجل الجميع وللمصلحة العامّة، والذي يعني عند الكالفنية، أن العالم قد وجد من أجل خدمة الله، ومن أجل هذا الغرض وحده، وأن على المسيحي المختار في هذا العالم أن يحقّق مجد الله عن طريق تنفيذ وصاياه بأفضل ما يستطيع، فالله يطلب من المسيحي إنجازاً اجتماعياً، وأن ينظم الحياة الاجتماعية، الدنيوية للمجتمع، وأن العمل لا يمارس لخدمة المصلحة الشخصية، بل يقصد المصلحة العامّة، وتجنّب الكالفنية الإنسان الصراع، وتجعله يثق في الله، وترفض أي افتراض يذهب أصحابه إلى أن الإنسان يستطيع أن يعرف من خلال سلوك الآخرين، ما إذا كانوا مختارين أَو

---

(1) الترجمي، الشيخ عبد الحق السنوسي: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص 4 ـ 5.

ملعونين، وانطلاقاً من ذلك فإن الكالفنية تؤكّد أيضاً مبدأ الثقة بالنفس. فالإنسان الكالفني عليه أن يعتبر نفسه مختاراً ويثق في ذاته، وأن يحارب كل الشكوك التي تمثّل إغراءات السلطان، لأن عدم الثقة بالنفس تنجم عن الإيمان الناقص والحالة الدينية غير الكاملة، وهنا تختلف الكالفنية عن الكاثوليكية في أن كالفن يرفض كل العواطف والمشاعر المحضة مهما كانت سامية في مظهرها، ويؤكّد على الإيمان المؤثّر الفعّال الذي يتضمن أفعالاً طيبة حقيقية، بينما تعتمد الكاثوليكية على النيّات، وهذا يوصلنا إلى مبدأ كالفن الرابع والذي هو: أن الله يساعد من يساعدون أنفسهم، وهكذا يخلق الكالفني بنفسه ـ كما يقال ـ خلاصه، ولكن هذا الخلق لا يكون مثلما يكون في الكاثوليكية، أي يتكون من تراكم تدريجي للأعمال الطيبة التي تحسب لمصلحة الفرد، ولكنه يتم من خلال تحكّم منظّم في الذات التي تقف في كل لحظة أمام الاختيار الصعب، كما أن الكالفنية لا تقر العزاء الإنساني الودود أو التكفير عن ساعات الضعف عن طريق قوة إرادية أقوى في أوقات أخرى كما عند اللوثرية، ولكنها ـ أي الكالفنية ـ تطلب من المؤمنين بها أعمالاً طيبة متحدة في نظام موحّد، وليست أعمالاً فردية، وهذا مما أدّى بالكالفنية إلى مبدئها الأخير وهو التحكم الذاتي في الدوافع الإنسانية، فالكالفنية تسعى إلى ضرورة تحرير الإنسان من الدوافع غير الرشيدة، ومن اعتماده على الطبيعة، وجعله خاضعاً لسيطرة إرادة واعية تكفل له التحكم في ذاته، والاهتمام بالجوانب الأخلاقية في الأفعال، وعلى ذلك كان الزهد لدى الكالفنية هو أن يعيش الإنسان حياة يقظة ذكية يحطم فيها التمتع التلقائي الذي تدفع إليه النزوات، وبذلك يختلف زهدها عن الزّهد الذي تدعو إليه الكنيسة قبل كالفن، والذي كان يتمثّل في أن يعيش الفرد بعيداً عن الحياة اليومية، بل على الإنسان في الكالفنية أن يثبت إيمانه من خلال أعمال إيجابية في الحياة اليومية[1].

(1) التابعي، د. كمال: مرجع سبق ذكره، ص ص 214 ـ 217.

ثانياً ـ التقوية: (Pietism) وهي حركة دينية بدأت في داخل الكنائس اللوثرية في القرن السابع عشر في ألمانيا، وركّزت على النشاط الديني الشخصي والدراسة الشخصية أكثر من النواحي الشكلية، وتتميّز بعمق الشعور الديني، وتتفق مع الكالفنية حول مبدأ الجبر والقضاء الذي ناقشناه سابقاً، ولذلك فهي حركة قريبة من الكالفنية، وهي بطبيعتها تدعو إلى البعد عن اللاهوت، وبالتالي فإن مجرد المعرفة باللاهوت لا ينهض دليلاً على الإيمان بأي حال، فاتجهت إلى أهمية أن يعيش دعاتها في المجتمع حياة خالية من إغراءات العالم، واتباع مشيئة الله بكل دقائقها، وأن ينُمَّ السلوك اليومي لأعضائها عن هذا الإيمان، ولها ناحية أخيرة تميّزها عن الكالفنية وهي تركيزها على الناحية العاطفية للدين التي تتمثّل في حالة النشوة الدينية التي يصاحبها تعب عصبي تام، والتي كان ينظر إليها على أنّها انجذاب من عند الله، ولكنها مع ذلك تركّز على العمل والسلوك والمعرفة التجريبية والسعي في كل مكان نحو العمل وتنفيذه بدقّة ونظام، واهتمت بمسألة الثقة بالنفس، هذه المميزات التي تجعلها قريبة من الكالفينية[1].

ثالثاً ـ الميثودية: METHODISM وهي حركة دينية إصلاحية بروتستانتية تشجع التدين الشخصي عن طريق قاعدة ومنهج، سمي هذا المذهب بهذا الاسم بسبب انتظام حياة اتباعه وملاحظتهم الدقيقة للواجبات الدينية، كما أنّها تمثّل امتزاجاً من الزهد والعاطفة والسلوك المنهجي المنظّم من أجل الوصول إلى الخلاص والرحمة، وتذهب إلى أن التكفير يتضمن كفاحاً عاطفياً ذا حدة كبيرة لدرجة حدوث حالات انجذاب عاطفية شديدة، وهنا تقرب من طائفة التقوية التي تحدَّثنا عنها سابقاً، لدرجة أن أفرادها يعتقدون أن الشخص يستطيع عن طريق النعمة الإلٰهية التي تعمل داخله أن يصل إلى التقديس والوعي بالكمال والخُلُوّ من الخطيئة، ولكن بالرغم من الأهمية العظيمة للشعور الذي يطمئن

(1) المرجع السابق، ص ص 217 ـ 218.

الذات، فإن هناك اهتماماً أيضاً بضرورة التمسّك بالسلوك الذي يتوخى الحق طبقاً للقانون، وأن من لا يؤدي أعمالاً طيبة ليس مؤمناً حقيقياً، وأن أداء الأعمال يكون من أجل مجد الله، كما أن هذه الجماعة تؤمن بمبدأ الجبر وضرورة الثقة بالنفس والحثّ على العمل العاطفي والاهتداء بطريقة منهجية رشيدة إلى الله. وواضح أن بعض هذه الخصائص تقر بها الكالفنية واللوثرية[1].

رابعاً ـ المذاهب المعمدانية: (The Paptist sects) وهي حركات دينية نَبَعت خلال القرن السادس عشر والسابع عشر من داخل الحركات البروتستانتية وإن استقرت أخلاقياتها على أساس يختلف في المبدأ مع المذهب الكالفني، وتذهب المذاهب المعمدانية إلى أن تكون كنيسة المسيح التي لا غُبار عليها مثل المجتمع الرسولي الذي يضم هؤلاء فقط الذين أيقظهم وهداهم، وهؤلاء وحدهم هم إخوة المسيح لأنّهم مثله، قد تم خلقهم من الروح مباشرة من عند الله، وأن يتجنّب هؤلاء كل اتصال غير ضروري بالدنيويين من الناس مع التمسّك بالكتاب المقدس، واتخاذ حياة الجيل الأول من المسيحيين كمثال يُحتذى به، كما رفضت المذاهب المعمدانية نهائياً كل عبادة للجسد، واعتبروا ذلك انحرافاً عن التقديس الذي يوجه إلى الله وحده، وقد نظر المعمدانيون السويسريون والألمانيون الأوائل إلى طريقة الحياة الموجودة في الكتاب المقدَّس باهتمام عميق وجذري، وكحياة تتخذ من حياة الرّسل مثالاً، كما رأت هذه الحركة الدينية ألاّ يكون الاهتمام بالكتاب المقدَّس مجرد وثيقة مكتوبة، ولكن كقوة الروح المقدس التي تؤثّر في حياة الإنسان كل يومه، والتي تتحدَّث إلى أيّ شخص يريد أن يسمع، وبالتالي استغنى جزء من المعمدانيين عن العماد وقدّاس الكنيسة واكتفوا بتجاربهم الشخصية واتباع الشخص لما يمليه عليه ضميره وحده، وترفض هذه الحركات مبدأ الجبر الذي تعتمده معظم الحركات البروتستانتية كما رأينا خاصة الكالفنية. ولكنها حثت على التصرّفات المتزنة

---

(1) نفس المرجع، ص 218.

والمنتقاة وفقاً للضمير الفردي، وأخذت بفكرة الاعتدال والضمير الفردي، ونفت السحر تماماً، واتجهت إلى أن طريقة الخلاص هو أداء الأعمال ويعتبر مبدأ أداء العمل والاهتمام بالضمير من أهم الملامح التي ساهمت بها حركة المعمدانية في نمو الروح الرأسمالية رغم كل ما طرحته من زهد وتصوّف[1].

والخلاصة أن هناك علاقة متبادلة بين المعتقدات الدينية التي تمثَّلت حسب رأي ماكس فيبر في الأخلاق البروتستانتية بجميع فئاتها، وجوانب الحياة المادية (الاقتصادية والسياسية) التي تمثَّلت في الرأسمالية، فحسب رأي فيبر أن هناك تأثيرات متبادلة بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية على اعتبار أن القِيَم الأخلاقية الدينية البروتستانتية تمثّل قوة معجلة للتنمية، وسنداً أقيم عليه النِّظام الرأسمالية الحديث، وذلك من خلال تحليله لأهم صُور وأشكال التأثيرات المتبادلة بين القِيَم الدينية والظواهر الاقتصادية وفصلها على النحو التالي:

تأثير القِيَم الدينية البروتستانتية كمعجل ودعامة لنشأة النِّظام الرأسمالي، فالعقيدة البروتستانتية قد تفاعلت مع متغيرات أخرى عديدة في تشكيل روح الرأسمالية، تلك الروح التي تمثَّلت في السعي نحو الربح بطريقة منظّمة ورشيدة، ومجموعة القِيَم والفضائل التي ظهرت في تعاليم فرانكلين، ولم تكن هذه الروح موجودة في ظل الرأسمالية التقليدية، ولذلك كانت غير رشيدة ولا شك أن النظرة المتأملة في تعاليم فرانكلين سوف تكشف عن تطابق روح الرأسمالية الحديثة مع روح العقيدة البروتستانتية بكل طوائفها.

وأكّد فيبر على صدق ما ذهب إليه في هذا الصدد من خلال حقيقة هامّة، مؤداها أنّه في بداية العصور الحديثة، لم يكن أصحاب الأعمال الرأسماليون من الارستقراطيين التجاريين، ولكنهم كانوا من الفئات الصاعدة من الطبقات

---

(1) نفس المرجع، ص 219.

الوسطى الصغيرة الصناعية، وحتى في القرن التاسع عشر لم يكن ممثلو الرأسمالية الأساسيّون هم وجهاء لندن وألمانيا بثرواتهم التجارية الموروثة عبر الأجيال، بل هم المحدثون العصاميون في مانشتسر الذين صعدوا في غالب الأحيان من خلال ظروف متواضعة جداً[1].

ويعقب ماكس فيبر بعد تحليله لآرائه السابقة بتحليل تأثير المتغيرات الاقتصادية على القِيَم، فهو في نفس الوقت الذي يذهب فيه إلى أهمية القِيَم والمعتقدات الدينية في تحديد السلوك الاقتصادي وتشكيله، وفي نشأة النِّظام الرأسمالي وتطوره، فإنّه لا يغفل الأهمية الأساسية للمتغيرات الاقتصادية، ذلك أن دور دراسته ليس التقليل من أهمية المتغيرات الاقتصادية والإشادة الفائقة بأهمية القِيَم والمعتقدات الدينية والظروف السيكولوجية، بل هدف دراسته هو إيضاح دور القِيَم في نشأة النِّظام الرأسمالي، ومن هذا المنطلق توصل فيبر إلى أن المتغيرات الاقتصادية تؤثّر بدورها في القِيَم، وتُعد عنصراً هاماً يتفاعل مع العنصر القيمي في تحديد السلوك الاقتصادي وتشكيله، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المتغيرات الاقتصادية تؤثّر أيضاً على القِيَم، ويستشهد فيبر على ذلك بفقرة صاغها جون وزلي ويؤيدها فيبر وتعبر عن تأثير الاقتصاد والثروة على القِيَم، إذ يقول فيها: «أخاف حينما تزداد الثروة أن تكون روح الدين قد قلّت بنفس الدرجة لذا لا أدري كيف يكون ممكناً استمرار إحياء الدين الحقيقي فترة طويلة، إن الدين ينتج كلاً من الاقتصاد في الإنفاق والاجتهاد، وهذه أمور لا يمكن أن تنتج إلاّ الثروات، ولكن عندما تزداد الثروات يزداد الغرور وحب الدنيا، كيف يمكن إذاً الميثودية وهي ديانة للقلب أن تستمر بهذه الصورة، إن الميثوديست في كل مكان يصبح معتقداً ومجتهداً، وبالتالي تزداد ملكيته، ولكن في نفس الوقت يزداد الغرور والرغبة في الشهوات وغرور الحياة وهكذا، فبالرغم من بقاء صورة الدين إلاّ أن الروح تزول سريعاً، أليس هناك طريقة نمنع بها هذا؟ لا ينبغي لنا أن نمنع الناس

---

1) نفس المرجع، ص221.

من أن يكونوا معتقدين ومجتهدين، ولكن في نفس الوقت أن نحث كل مسيحي على أن يكسب كل ما يستطيعه، وأن يدخر كل ما يستطيع وهذا يعني في الواقع أن يصبح غنياً، ولكن لا بد من أن يتبع هذا نصيحة مؤداها: إن على هؤلاء الذين يكسبون كل ما يستطيعون، أن يعطوا كل ما يستطيعون حتى تزداد رحمتهم، ويضعوا كنزاً في الجنّة»[1].

تساهم أفكار ماكس فيبر النظرية السابقة في توضيح العديد من المنطلقات المنهجية والنظرية والتحليلية خلال دراستنا للدور الاجتماعي والسياسي للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، ويمكن صياغة هذه المساهمات في النقاط التالية:

أولاً ـ تعطي دراسة فيبر الأساس المنهجي لأهمية دراسة القيادات الدينية، فالمعتقدات الدينية يمكن أن تشكّل أرضية قوية لقيام حركات اجتماعية فاعلة تهدف إلى تغيير العلاقات الاجتماعية التقليديّة، وذلك من خلال استخدامها الجيد للمخزون الديني، ومحاولة إعطائه معانيَ تختلف عن المعاني التي تعطيها جماعات دينية أخرى داخل المجتمع الواحد، وهذا هو نفس المنطلق المنهجي والنظري الذي جعلنا ندرس حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، في مقابل حركة حاشية السلطان من العلماء التقليديين باعتباره شَكّل قيادة دينية في دار وداي.

ثانياً ـ أثبتت دراسة ماكس فيبر أهمية دراسة الجماعات الدينية من الداخل، وذلك بتحليل عناصرها وتنوّعها واختلافها إلى جماعات متعددة، بناء على الأفكار والآراء التي تحملها كل مجموعة في مواجهة المواقف الحياتية اليومية، أو في علاقاتها مع عالم ما فوق الطبيعة، وهذه نقطة جوهرية في تحليلنا للحركة الاجتماعية التي قادها الشيخ عبد الحقّ

(1) نفس المرجع، ص ص 224 ـ 225.

السنوسي الترجمي، فالجماعة الدينية في دار وداي رغم توحدها الخارجي إلاَّ أنّها متنوعة من الداخل، وذلك من خلال الأدوار التي تؤدّيها، فهناك جماعة صاحب الجامع، التي ينتمي إليها الشيخ عبد الحق وراثياً، وجماعة الإمامية، وجماعة القضاة، وجماعة المثقفين في الخارج وهي الجماعة الإصلاحية التي تكونت بشكل حر، وأعضاؤها من أغلب الجماعات السابقة، ولكن كل هذه الجماعات تقف أمام سلطان وداي كجماعة دينية موحدة، أَو هكذا يجب أن تكون، وهذه الوضعية نفسها وجدها ماكس فيبر لدى جماعة البروتستانت، فهي رغم أنّها جماعة دينية معروفة بآرائها المتحرِّرة في مقابل جماعة الكاثوليك التقليدية أَو المحافظة، إِلاَّ أنّه في دراسته لها من الداخل وجد أن في داخلها أربع جماعات هي: الكالفنية، والتقوية، والميثودية، والمعمدانية، ولكل من هذه الجماعات البروتستانتية دورها في خلق الروح الرأسمالية، كما أن لكل من الجماعات الدينية في دار وداي دورها في خلق الإصلاح الاجتماعي الذي قاده الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي.

ثالثاً ـ ركّز ماكس فيبر عند مناقشته للأفكار المسيحية الكالفنية على أهمية التحرّر الشخصي في التديّن الذي اعتبر حجر الزاوية في التحرر الاقتصادي الذي تقوم عليه الرأسمالية، وهذا منطلق نظري مهم لشرح حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، التي حاولت أن تبعد الإِنسان المسلم في دار وداي من كل أنواع السحر، والمندل، والريح الحمراء والسباسب والهياكل وحساب الحروف، واستخدام الأسماء العبرانية والسريانية والرومانية، ودعته إِلى الرجوع إِلى تعاليم الدين الإِسلامي الذي يعتمد على العلاقة المباشرة بين الرّب وعبده. دون حاجة إِلى استخدام كل ما سبق من أسحار وشعاوذ، والاقتصاد في

الأعمال، واتباع الظاهر في أمور الدين وهو عنوان الباطن، وذلك في سعي واضح من الحركة إِلى تحرير الإِنسان باعتبار ذلك نقطة الانطلاق في إصلاح المجتمع.

رابعاً ـ وضح ماكس فيبر العلاقة المتبادلة بين المعتقدات الدينية المتمثلة في الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية الحديثة، وأن كلاًّ منها يؤثّر في الآخر ويتأثّر به، وهذا التوضيح مهم في دراسة أعمال الشيخ عبد الحقّ الترجمي الذي ركّز على العلاقة بين المعتقدات الدينية باعتبارها الأساس في توضيح ما يعتري المجتمع من تغيرات سياسية داخلية كالموقف من القاعدة الوراثية للسلطة في الإِسلام والصراع من أجل السلطة داخل الأسرة الحاكمة، وأحداث خارجية كظاهرة ظهور المهدي في السودان الشرقي، والهدنة التي طلبها الفرنسيون وعلاقات المجتمع المسلم داخل الاحتلال الفرنسي، ومواضيع الهجرة من عدمها من دار الإِسلام.

ففي كلتا الدراستين تحليل لأهمية العلاقات المتبادلة بين أنساق البناء الاجتماعي المختلفة، خاصة العلاقة بين المعتقدات الدينية وجوانب الحياة الأخرى من اقتصادية وسياسية.

ومجمل القول: إن دراسة ماكس فيبر تعتبر من الأُطر النظرية الهامّة التي استفدنا منها في دراستنا لأعمال الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي مع ملاحظة أن هذه الاستفادة تظل في الجوانب الفنية والنظرية، أما محتوى كلتا الدراستين فواضح أنه متباين، فهو من جانب يقوم على تعاليم ديانتين مختلفتين، ومن جانب آخر، يناقش قضايا ومواقف مختلفة، ولكن ما يقرب من الدراستين هو أن كليهما تهتم بالإصلاح الديني عموماً.

3 ـ نظرية سان سيمون في الجماعات المثقفة المنتجة:

ومن الدراسات الحديثة التي أثبتت جدوى دراسة الدور الاجتماعي والسياسي للشخصيات الإصلاحية دراسة الدكتور محمّد طلعت عيسى عن سان سيمون، فقد أعد أطروحة دكتوراه في جامعة القاهرة، أكّد من خلالها أن نظرية سان سيمون الاجتماعية تقوم على الجماعات التي تؤدي أعمالاً إنتاجية، ولكنه يعطي للذين يعملون في مجال العلم والمعرفة أسمى درجات الأخلاق الدنيوية ويعتبرهم أكثر المواطنين سعادة لأنهم يحقّقون بعملهم سعادة الإنسانية جمعاء.

ويمكن تلخيص وجهة نظر سان سيمون التي حاول تطبيقها هو وأتباعه ـ حسب رأي الدكتور طلعت ـ أن قيادة المجتمع الحديث يجب أن تكون في يد صفوة مثقفة مؤلفة من الجماعات المنتجة بكل صورها وأن تتبع داخل هذه الجماعات أخلاقاً معينة جديدة توحد بين المصالح المتباينة، وبذلك يتكون التزام لدى كل الفئات نحو قيادة الصفوة الجديدة المشبعة بالمسيحية الجديدة[1].

4 ـ الجماعات الإصلاحية في العالم الإسلامي:

ومن أهم قادة الفكر الإصلاحي في الإسلام ابن خلدون في المغرب العربي ومحمّد عبده في مصر ومحمّد أحمد المهدي في السودان الشرقي، وعثمان دان فوديو في السودان الغربي.

وقدّم لنا الدكتور علي عبد الواحد وافي دراسة وافية عن ابن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته من خلال كتابه المقدمة التي عرض فيها أفكاره الإصلاحية ورأيه حول تطور الحضارة والاجتماع الإنساني[2].

---

(1) عيسى، د. محمّد طلعت: أتباع سان سيمون فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقاتها في مصر، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1963إفرنجي، ص278.

(2) وافي، د. عبد الواحد: عبد الرحمن بن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، مكتبة غريب، (ب .ت).

بينما يعتبر محمّد عبده من أنصار الإصلاح الديني في مصر، وقامت دعوته على الأُسس التالية: العودة بالإِسلام إِلى ما كان عليه في الصدر الأول من تحرّر واجتهاد، والنهوض باللغة العربية وتطويرها، وأخيراً حقوق الشورى وتخليصها من طغيان الحكام. وقد سعى إِلى تحقيق هذه الأهداف من خلال الصحف والمنابر الدينية والاتصال بحركات الإصلاح وزعمائها خاصة جمال الدين الأفغاني وأخيراً الإفتاء[1].

وقدّم حمد أَحمد المهدي في السودان الشرقي إصلاحات في المجتمع السوداني ساهمت في تحقيق الهوية السودانية الحديثة[2]. وقد نجحت الجهود النضالية الفكرية الإصلاحية للشيخ عثمان دان فوديو في إقامة دولة إسلامية في صكتو بنيجيريا لها معالمها الواضحة إِلى اليوم.

الخلاصة:

من خلال هذا الفصل الذي سمح لنا بإعطاء تحديد لمفاهيم البحث، وصياغة إطار نظري للدراسة ومناقشة بعض الدِّراسات في هذا المجال وإيراد أمثلة عن رجال الإصلاح الديني في الفكر المسيحي والإِسلامي يمكننا أن ندخل في دراسة تحليل الدور الاجتماعي والسياسي للشيخ عبد الحقّ السنوسي.

---

(1) غربال، محمّد شقيق (مشرف): الموسوعة العربية الميسّرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1917إفرنجي، ج2، ص1661.

(2) المرجع السابق، ج2، ص1764م.

النشأة الاجتماعية والسياسية والثقافية للشيخ عبد الحقّ الترجمي

تمهيد:

تركّز الدراسات الحديثة على أهمية أثر الحياة الاجتماعية على إنتاج العالم، وانطلاقاً من ذلك نحاول في هذا الفصل أن نعطي صورة عن حياة العالم عبد الحقّ السنوسي مبتدئين بالجو السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه، ومولده ولقب أسرته، ومكانته الاجتماعية ساعين في تقديم صورة متكاملة عن الحياة الاجتماعية للشيخ عبد الحقّ السنوسي تساعدنا على دراسة أعماله العلمية.

أولاً ـ نشأته الاجتماعية والسياسية:

ذكرنا أثناء حديثنا عن مظاهر الحضارة الإسلامية في سلطنة وداي أن السلطنة واجهت مشكلات عديدة في موطنها الأصلي في وارة مما اضطر السلطان الشريف أن ينقلها إلى أبشة (أبشر)، وحين الانتقال ولد الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، وقامت السلطنة بتنظيم نفسها سياسياً، فشكّلت القيادات على أساس العقداء مثل عقيد راشد، عقيد المحاميد، وعقيد الجعاتنة، وعقيد شاواية... إلخ. وظل ملوك المناطق المجاورة والمراكز الصغيرة خارج

المدينة وكذلك شيوخ القبائل على ولائهم للسلطة والسلطان في أبشة على نفس الدرجة السَّابقة.

أمّا من الناحية الاجتماعية والاقتصادية فقد استطاعت المملكة في مكانها الجديد أنْ تبني قصراً متيناً للسلطنة بمساعدة بعض المهندسين من البلاد الإِسلامية مثل ليبيا وتركيا، وأقامت علاقات خارجية تجارية كبيرة، فازدهرت الحياة الاقتصادية بشكل عام في السلطنة وتبع ذلك استقرار في الجوانب الاجتماعية.

ولكن الضغوط الخارجية بدأت تؤثِّر على وضع السلطنة السابق خاصة وقوعها بالقرب من فكي الاستعمار الفرنسي القادم من الغرب والاستعمار الإنجليزي القادم من الشرق. وصحب هذه الضغوط الخارجية توترات داخلية هامّة في المملكة، بعضها كما تشير بعض المخطوطات كانت السبب في نقل السلطان شريف للمملكة إلى العاصمة الجديدة، وظهرت في شكل صراعات داخل الأسرة الحاكمة أخيراً، ونتجت عنها حروب دامية عاصر عبد الحقّ السنوسي سبعاً منها.

والخلاصة أن الأوضاع السياسية والاجتماعية كانت غير مستقرّة في سلطنة وداي في فترة مولد الشيخ عبد الحقّ السنوسي، وإن كانت السلطنة تشهد تقدماً اقتصادياً وتنظيمياً ساهم في تماسكها طيلة الفترات الصعبة التي مرّت بها.

1 ـ مولده:

تشير المصادر المحلية أن الشيخ عبد الحق ولد بقرية ترجم التابعة لمدينة أبشة. وقد اختلفت الروايات حول تاريخ ميلاده ولكن معظمها يؤكّد تاريخ عام 1853إفرنجي وتاريخ عام 1855إفرنجي وهو الابن الثاني للشيخ السنوسي صاحب الجامع الكبير بمدينة أبشة، والذي يقع بشق الفقهاء لأنّه يتميّز بضمه إلى الفئة

المثقفة من أهل وداي خاصة رجال الدين والعلماء، وهم موزعون إلى شعب أصغر أهمها: مجموعة صاحب الجامع وهم أهل التفسير ومن أهم من شغل هذا المنصب يعقوب أَبو كويسة جد عبد الحقّ السنوسي، والشيخ الوالي قبله وهم أهل الترجم عموماً، ومجموعة الإمامية، ومجموعة القضاء ومن أهم من تولى منصب القضاء القاضي الرخيص[1].

ومما سبق يتضح لنا أن الشيخ عبد الحقّ السنوسي ينحدر من أصل ترجمي، وهي إحدى القبائل الهامّة في سلطنة وداي، اشتهر أفرادها بميولهم إلى العلم وتميزهم فيه، فرجال هذا البيت لهم تاريخ طويل في تولي المناصب العلمية في سلطنة وداي، وبالتالي برزوا في منتديات العلم وتصدروا مجالس الفتوى وقاموا بدور هام في الحياة الفكرية في هذه المنطقة بالإضافة إلى الذين تم ذكرهم من أفراد هذه العائلة العلمية الفقيه النجيب، وعبد الرحيم، وأَحمد الأزهري.

ومن الملاحظ أن الذين تم ذكرهم أخيراً قد نبغوا وعاشوا في المدن السودانية المتاخمة لشاد، وقد نزحوا إليها بعد النكبة التي أصابت العلماء في موقعة الكبكب السابق ذكرها.

2 ـ لقبه:

يلقب الشيخ عبد الحقّ السنوسي أَو الترجمي، والسنوسي، اسم والده الموصوف بصاحب الجامع كما ورد ذلك في مخطوطه (تبصرة الحيران من هول فتن الزمان) فقال: عبد الحق ابن صاحب الجامع ابن ولي الله يعقوب[2].

---

(1) إدريس، الشيخ موسى: مقابلة حول موضوع العلم والعلماء في أبشة، مدينة أنجمينا، 15/ 3/ 1992إفرنجي.

(2) الترجمي، عبد الحق السنوسي: تبصرة الحيران في هول فتن الزمان، مخطوط المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا، ص1.

وأبوه محمّد السنوسي من علماء منطقة ترجم غرب أبشة المشهورين، ولكن شهرة جدّيه يعقوب والوالي فاقته.

فجدّه الشيخ يعقوب الملقّب بأَبِي كويسة برع في العلوم الدينية في منطقته ثم هاجر إِلى المغرب لطلب العلوم الشرعية فنهل منها الكثير، ويعرف عنه أنه من قادة الطريقة التيجانية في المنطقة وفي مجال التصوف عموماً، وله أعمال نثرية وشعرية، وجدّه الشيخ الوالي صاحب الجامع الأكبر يعتبر من المتمكنين في العلوم الشرعية، وهو من مؤسسي المدارس العلمية بالجامع العتيق، وعيّن مديراً للمعهد العلمي بالجامع العتيق أيام السلطان يوسف بن محمّد شريف الذي تولى المملكة سنة 1874إفرنجي ـ 1899إفرنجي وكان الشيخ الوالي صاحب الجامع الأكبر مشهوداً له بالولاية والبركة والصلاح، وقبره واضح بالجامع العتيق بأبشة[1].

لقب الترجمي هو نسبة إِلى بلدته وأصله العرقي، هو ما نختاره في هذه الدراسة، فرغم أن لقب الترجمي قد نجد مجموعة من أهل المنطقة ينتسبون إليه، إِلاَّ أنه مميّز أكثر من السنوسي خاصة، إذا عرفنا أن الباحث عيسى حسن خيار قد ركّز في دراسته للصفوة الوداوية على شخصية دينية معاصرة تحمل نفس الاسم واللقب أي شخصية باسم عبد الحق السنوسي وهو رجل قاض يعيش إِلى الآن في أدرع، وقابله الباحث في السبعينيات وأجرى معه دراسته[2].

3 ـ أسرته:

خرج عبد الحقّ الترجمي من أسرة ميّالة إِلى العلم والعلماء وقد درجوا

---

(1) التجاني، الحاج مكي عبد اللّه: طريق الهدى والرشاد، دار التضامن، الخرطوم، 1991إفرنجي، ص 105.

(2) Khayar, Issa Hassan: Tchad, regards sur les elites Ouadaiennes, C.N.R.S. Paris, 1984, pp. 115-123.

على ذلك سواء في منطقتهم الأصلية (ترجم) التي تقع غرب مدينة أبشة عاصمة سلطنة وداي بنحو (55) كلم أَو في مناطق المهجر الأخرى التي عاشوا فيها.

فقد دأب الأفراد داخل هذه العائلة على العلم، فكان الواحد منهم يعتبر حفظ القرآن في الصغر من الواجبات الأساسية للصبي والفتى وبعد ذلك تأتي العلوم الشرعية التي من كثرة مواظبتهم عليها صارت بالميراث، فالأب يعلم أَو يورّث العلوم الشرعية التي لديه إِلى أبنائه وتلامذته بدون حدود.

وهناك ملاحظة هامة على أفراد أسرة الشيخ عبد الحقّ الترجمي وهي حبهم للسعي نحو العلم، فهذا جده الوالي صاحب الجامع الأكبر الذي درس على أبيه الشيخ إدريس فأخذ القرآن ومبادىء العلوم الشرعية، ثم هاجر لطلب العلم فوصل مصر والتحق بالأزهر فدرس على الشيخ الباجوري مدة منتظماً في الأزهر حتى تخرج فيه، ثم رجع إِلى بلاده شاد، صار يدرس العلم فتخرج على يديه جمع من العلماء، وقد أوصله ذلك إلى أن يتولى مشيخة الجامع العتيق بأبشة.

وهذا جدّه يعقوب أَبو كويسة بعد أن قرأ القرآن على أبيه إدريس وأخذ عنه العلوم الشرعية، هاجر إِلى بلاد المغرب، يطلب العلم، ثم رجع إِلى بلاده وانضم إِلى أسرة صاحب الجامع بجوار السلطان في أبشة وأخذ يدرس العلم ونبغ في مجالات عدة في العلوم اللغوية والشرعية، ولما توفي والده إدريس رثاه بالأبيات الشعرية التالية:

ألا يـا قـوم إن الـصـبـر مـر ... ولـكـن أهـلـه ربـحـوا تـجـارا

بكت عيني وحق لها بكاها ... لفقدي سيدي علم الخيارا

إذا مـا جـئـتـه تـلـقـاه يـتـلـو ... كـتـاب الله لـيـلاً أَو نـهـارا

بكى سرب الحمام على هديلي ... على الأفدان في أيك حيارا

متى سمع القراءة منه شخص ... خزين القلب مذ يتلو جهارا

أراه لـذا سـرور وارتـيـاح كـفـحـل حـمـامـة غـنـى فـدارا
بـيـج مـات مـن أخـرى جـمـاد بـلـيـل عـروبـة نـعـم الـبـشـارا
وأمـا الـعـام فـاعـرفـه بـرمـز بـتـاريـخ يـعـرف بـه عـشـارا
وهـذا الـرمـز أربـعـة وألـف مع الـمـائـتـين والـسـبـعـين صـارا
بـتـرك الـعـين مـنـبـع وعـشـارا والألـم يـوافـق ذا الـمـشـارا
هـذا الـشـيـخ إدريـس يـسـمـى أبـا يـعـقـوب كـنـوه اخـتـيـارا
حـبـاه الله مـغـفـرة وعـفـواً وأسـكـنـه مـن الـفـردوس دارا
بـمـحـض الـفـضـل فـاجـعـلـه إلـهـي مـن الـنـيـران مـحـفـوظـاً مـجـارا

وكان والده الشيخ إدريس حسن الصوت جيّد القراءة، فإذا شرع في تلاوة القرآن، يلتف الناس حوله ليسمعوا قراءته.

4 ــ نشأته:

نشأ الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي وسط بيئة يمكن أن نطلق عليها البيئة العلمية الثقافية المتينة، فالعائلة والمدينة التي نشأ فيها تمثّل الصفوة التي كانت تتصدر الحياة العلمية والثقافية والاجتماعية في زمانه، فتلقفته أيادي والده بمدرسته الزاهرة في مجال تعليم القرآن الكريم وعلوم الشرع وساعده على نهل ما لدى والده من معرفة، ذكاؤه وسرعة خاطره وملكة الحفظ لديه مما لفت الأنظار إليه من خلال تميّزه على أقرانه.

فالمنهج الدراسي التقليدي في تلك الفترة يقوم على التلقين والحفظ، وكل من يتمتع بقوة في هذه الملكات يكون له الحظ الوفير في استيعاب العلوم المعروضة أمامه، مثل القرآن وعلومه، والحديث وعلومه، والتفسير والفقه والسيرة النبوية وشيء من التصوّف والآداب العامّة.

وبمجرد أن استوعب هذه العلوم بمساعدة والده استرعى أنظار زملائه بما

يتمتع به من شخصية قوية ونظرة نفاذة تؤثّر في محدّثيه، خاصة في المناظرات الأولية التي كان يقيمها الطلاّب والتلاميذ للتباري فيما استوعبوه من علوم شرعية وكلامية.

ومما أثّر في نشأته أن والده سمح له بعد أن رأى منه النبوغ أن يحاور من هم في سنه في العلم والمعرفة وأن يستزيد ما شاء منها من كبار العلماء خاصة أبيه يعقوب وجدّه الوالي، ثم انتقل إِلى مدرسة الإمام الجزولي، والشيخ أَبي رأس في منواشي.

ثم بعد ذلك سمح له والده بالهجرة خارج بلاده لاستكمال تعليمه فذهب إِلى الأزهر في مصر.

ومجمل القول: إن البيئة الفكرية التي عاش فيها الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي قد أثّرت تأثيراً كبيراً في صقل شخصيته الفذّة التي وهبها الله له ثم طوّرها بنفسه فيما بعد ونماها إِلى ما وصلت إليه من سمو ورفعة.

5 ـ مكانته الاجتماعية:

للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي مكانة اجتماعية عالية بين قومه منذ نعومة أظفاره كما رأينا، فهو منذ البداية كان يتمتع بذاكرة قوية وذكاء وقّاد مما جعله يتفوّق على أقرانه في تلقّي العلم، هذا بالإضافة إِلى المكانة الموروثة التي حازها من مكانة أجداده وآبائه في العلم باعتبارهم يحتلّون منصب صاحب الجامع، وهي مكانة تخوّل صاحبها الاحتكاك بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية في البلاد بشكل مباشر.

ولكن يلاحظ أن الشيخ عبد الحق تجاوز هذه المكانة الموروثة بعد عودته من الأراضي المقدَّسة وتخرّجه في الأزهر الشريف. فرغم أنّنا لا نعرف بالتحديد تاريخ عودته إِلاَّ أن الحوادث التاريخية التي كتب عنها الشيخ عبد الحقّ الترجمي، والأحداث السياسية التي برزت فيها شخصيته القيادية

توضح أنّه عاد إلى البلاد أيام السلطان يوسف بن محمّد شريف الذي حكم من تاريخ 1874 ـ 1899إفرنجي.

فالشيخ عبد الحق أورد في مخطوطه إجابة عن حادثة حصلت أيام السلطان يوسف وهو وصول طلائع المهدية إلى سلطنة وداي بقيادة عثمان جانو، وظهور الشيخ عبد الحق برأي خالف فيه معظم حاشية السلطان وهو تأييده الضمني للمهدي باعتباره منقذاً للأمّة الإسلامية وهادياً لها.

وإن كانت لا تتوفر فيه شروط المهدي المنتظر المذكورة في الآثار والأحاديث فمناصرته أفضل من معاداته[1].

ومن الملاحظ أن عبد الحقّ السنوسي لم يقدم رأيه باعتباره من جملة العلماء الكبار الذين يستشيرهم السلطان في الأمور العظام فقط، بل أراد أن يفهم رأيه إلى عامة الناس، انطلاقاً من مكانته العلمية والاجتماعية، متجاوزاً في ذلك حاشية السلطان العادية. وهذه الجرأة في الرأي هي ديدن هذا الرجل الذي لازمه طيلة حياته، وسنرى لها شواهد كثيرة في مواقفه المستقبلية.

فبعد حديث له عن الجهاد وقتال الكفّار استطرد قائلاً: «وإذا نظرت إلى هذا الكلام وهذه الآيات العظام وعلمت يابن هذا الزمان بالخبر المتواتر الوارد بالمهدي وبعده الدجّال قطعاً، وعلمت أيضاً بإشاعة الخبر بادعاء محمّد أَحمد للمهدية بين الحاضر والبادي وقوله في كتابته المنشورة لأهل البلدان أنه المهدي المنتظر، وقال: لا يضر تخلّف بعض أوصاف الأحاديث الواردة في المهدية عن بعض أوصافه أَو مكانه لأن الحضرة الإلٰهية أَو النبوية كانت على ما كانت عليه وحكم النسخ جار فيها إلى الآن والمتخلّف من الأحاديث المذكورة إما نسخ أَو لفقد شرط أَو وجود مانع أَو لتقديم أَو تأخير أَو لوقوع في لحظة أَو لجملة أَو مؤونة أَو على طريق المجاز أَو الكناية أَو التعريض أَو الرمز ولا يعد فيها إلاّ

(1) الترجمي، مرجع سبق ذكره، ص 4.

الخواص أَو كما قال: وقد علمت أنه اشتهر من قبل تلك الدعوة بالعدالة، وفي ألفية العراقي:

وصحّحوا استغناء ذي الشهرة عن تزكية كما لك نجم السنن

وشهد الجم الغفير بعدالته وأنّه المهدي. قال في سرية الجيش:

وكل ما أثبته العدلان لا يلتقي ولو نفاه ألفان

وفيه أيضاً:

فمن تحققت له فضيلة فاصحبه ثم إن بدت رذيلة

فلا توافقه لفعلها ولا توحشه منها فالإله قد علا

إذ ليس من شرط الولي عصمته بل شرطه أن لا تدوم زلته

فلا سبيل إِلى الإنكار عليه في أمر جائز ادعاءه مع الإقرار بعدالته فقبوله أقرب كما قيل: وأقبل زيادات الثقات منهم... إلخ.

لاحتمال أن المهدي اسم جنس يصدق على الواحد والكثير لمن ادّعاه من قبله. وذكر ابن خلدون منهم جماعة راجعه إن شئت، ولكن ليس هو ركناً في الدين حتى يكفر من أنكره، بل هو كبقية الخلفاء يحرم الخروج عليه لغير المتأوّل، واعتقاد كفر منكره من الغلو في الدِّين، لأن المتواتر الذي كان هو من الدين ضرورة يكفر جاحده هو نفس حديث المهدية الوارد عن خير البرية، لا تعيين نفس المهدي، وعدم صلاة أصحابه خلف المنكر، وصلاة المنكر خلفهم تجري على مسألة صحة الصَّلاة بلا اقتداء والمخالف في الفروع الفقهية لأنه مجتهد مستقل، فما كان شرطاً في صحة الصَّلاة، فالتأويل فيه على مذهب الإمام، وما كان شرطاً في الاقتداء فالعبرة بمذهب المأموم أَو تجري على مسألة وأعاد بوقت في كحروري وقدري. ولا سبيل إِلى تكفير بعضهم بعضاً مع إقرار الجميع بقواعد الإِسلام، ولا سبيل إِلى قتال بعض المسلمين بذلك الوجه مع

قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5].

وفي آية أخرى ﴿فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ وحديث: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله ويقيموا الصَّلاة ويؤتوا الزَّكاة فإن قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقّها وحسابهم على الله**» اللَّهم إلاَّ أن يكون قتالهم لحرابة أَو بغي أَو صيالة، فيجوز على وجه من غير تكفير مسلم ولا سبّه، أَو يظهر بوجه من وجوه الردَّة المنصوصة في كتب الفقه فيجري عليها.

والحاصل إذا علمت أنّه لا سبيل إلى إنكار المهدي المذكور فتوقفت وصدقت، فعلى فرض تصديقه، فانظر بعين الحاذق الفطن ولا تكن من المغفلين[1].

وهذا الرد الذي قدَّمه عبد الحقّ السنوسي حول حادث ظهور المهدي محمّد أَحمد، رغم الأدلة التي صاغها لم يقنع حاشية السلطان وهذا ما جعله يتجه برأيه إلى عامة الناس انطلاقاً من مكانته الاجتماعية لديهم، فكان لهذا الرأي وقعه في آذان الكثير من أبناء وداي الذين استجابوا للدعوة المهدية، إلاَّ أن ذلك لم يتم في حملة عثمان جانو نفسها، لأن هذه الحملة لم تحقق نجاحاً يذكر نتيجة للطريقة التي واجهه بها السلطان يوسف سلطان وداي، وتذكر بعض المصادر أنّه استخدم بعض علماء الأسرار وعلى رأسهم الحاج محمّد سمنوي، فدخلوا الخلوة وسألوا الله أن ينجيه من عثمان جانو وجيوشه، فدخل الحاج محمّد سمنوي في شعبان وبعد مرور مدة من شعبان رأى رؤيا تقول: إن أرض برقو كلها في حصن من نحاس، وجاء قوم بجنازة الأمير عثمان جانو وقالوا: إنه مات وتفرّق جيشه بداء يقال له أَبو دم، فأخبر السلطان يوسف بذلك فقال لمحمّد سمنوي: في بلادنا علماء وصالحون فكيف رأيت ولم يروا، إذا تحققت رؤياك فإني أملأ جيبك مالاً حتى ينشق ثوبك، ثم جاء الخبر بذلك ووفى

(1) المرجع السابق، ص ص 4 ـ 5.

السلطان بوعده[1] ومما يدل على مكانة الشيخ عبد الحق الاجتماعية الرفيعة في سلطنة وداي مشاركته الفعّالة في مجريات الأحداث السياسية الداخلية، فقد رجع الشيخ عبد الحق من مصر وشاهد صراع العائلة الحاكمة في وداي على السلطنة فهو بجرأته المعروفة في الأمور العلمية انتقل بنفس الحماس إِلى الأمور السياسية خاصة بعد وفاة السلطان يوسف عام 1899إفرنجي حيث اضطربت الأحوال السياسية فتنازع أفراد البيت الحاكم على السلطنة وبدأ كل واحد يحشد الأنصار إِلى جانبه بغضّ النظر عن الكفاءة والقدرة على تسيير أمور البلاد.

ونقطة الخلاف لدى الأسرة الحاكمة أن السلطان يوسف أوصى قبل موته أن يتولى ابنه عبد العزيز الذي كان أحب أولاده إِلى قلبه الحكم، فقد رأى فيه والده أنّه يتمتع بصفات تجعل منه أهلاً لتولي قيادة الحكم.

إِلاَّ أن وصية السلطان هذه لم تنفذ وظهرت الخلافات وتمحورت حول اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: يرى أن تنفذ وصية السلطان كرمز وفاء للسلطان الرَّاحل وثقة في حسن اختياره، وإيقافاً للنزاع.

الاتجاه الثاني: يفضّل أن ينصب ابن السلطان الآخر وهو إبراهيم، مبرّرين موقفهم باعتبارات ذات طابع عائلي، ودعم هذا الاتجاه عقيد المحاميد وجرمة عثمان كبير الوزراء.

الاتجاه الثالث: يدعو إِلى مبايعة الغزالي، وهو ابن السلطان الأسبق أخو السلطان يوسف وقد تزعم هذا الاتجاه عقيد السَّلامات شرف الدين.

وقد نتج عن الصراع بين الاتجاهات الثلاثة السابقة نتائج مريرة شلّت أداء البلاد لمهامها، وحصل عدم استقرار في الجو السياسي، هذا من ناحية عامة، أما رموز الصراع فقد تعرّض عبد العزيز لسمل العينين لقطع أمله في السلطنة،

---

(1) التجاني، الحاج مكي عبد اللّه: مرجع سبق ذكره، ص ص 98 ـ 99.

وقتل إبراهيم في قتاله مع الغزالي، وقد قتل الغزالي أيضاً في نهاية المعارك حول السلطة.

وقد وقف الشيخ عبد الحق موقفاً إيجابياً تجاه هذه التطورات السياسية والاجتماعية العنيفة التي كادت تهدد البلاد بالتمزّق والانفجار فحزم الشيخ عبد الحق أمره وحدَّد موقفه بوضوح من هذا الصراع فأعلن مناصرته العلنية للسلطان الغزالي متجاوزاً في ذلك القواعد المتوارثة التي توجب إسناد السلطنة إلى من ينتمي إلى الوداي أو الصليحيين أمّاً وأباً وحصرها في هؤلاء دون غيرهم. وتذكر الروايات المحلية أن هنالك أسباباً معينة جعلت الشيخ عبد الحقّ السنوسي يقف هذا الموقف الجريء والإيجابي تجاه الأحداث السياسية التي تجري في سلطنة وداي أهمّها:

أولاً ـ تأثّره بالثقافة الإسلامية التي تلقاها في الأزهر، والأزهر طلبته على مذهب أهل السنّة والجماعة، وهو مذهب يرى أن الحكم في الإسلام يجب أن يسند إلى من تتحقق فيه الشروط التي تؤهله للقيام بشؤون المسلمين فالحكم بمقتضى الشرع الحنيف لا يعرف الحقوق المتوارثة، ولا الدماء الملكية بل الأمر فيه راجع إلى الجماعة الإسلامية وأن ما لحق بتاريخ المسلمين من إسناد الحكم إلى من ينتمون إلى أُسر معينة ما هو إلاَّ انحراف عن الإسلام الصحيح مرة باسم المحافظة على وحدة المسلمين، ومرة باسم تحاشي الفتن، وما هي في الحقيقة إلاَّ حجج واهية لتبرير الاستئثار بالسلطة واحتكار الملك.

ثانياً ـ أن الفترة التي عاشها الشيخ عبد الحق في مصر كانت زاخرة بالتيارات السياسية والأفكار التحررية التقدمية، وأنّها كانت تمثّل بوادر ثورة فكرية سياسية واجتماعية، وهذا ما جعله يقف مع الغزالي باعتباره الأكثر أهلية من الآخرين للقيام بمهمة الحكم في تلك الفترة، وكان همّه الأول هو أن يساهم الغزالي في خلق أوضاع صحيحة تعيد إلى

السلطنة قوتها وترد لها تماسكها وتسير بها قدماً للحاق بركب العالم الإِسلامي الذي تدبُّ في أوصاله روح النهضة وبشائر التحرّر[1].

وقد ساعد موقف الشيخ عبد الحق على أن يتولى الغزالي حكم السلطنة ولكنه لم يَشْفِ غليل الشيخ فيما يطمح أن يقدم من أعمال لشعبه وأمّته.

ولما تولى محمّد دود مرة السلطة في وداي، لم يجد الشيخ عبد الحق فيه الشخصية المناسبة، وبالتالي سعى بكل ما لديه إلى أن يكون لوداي سلطان يلبي متطلبات شعبه.

وظل يبحث إلى أن عثر أخيراً على شخصية قيادية كان يأمل أن تملأ الفراغ وتنقذ الموقف، وهو الأمير آدم أصيل عبد المحمود أَبو كيومه الذي كان يشغل في ذلك الوقت منصب عقيد الدبابة وهي منطقة البطحاء، فاتجه الشيخ بولائه إليه لأنه كان يرى فيه الشجاعة والذكاء مما يمكنه من إحداث ثورة إصلاحية تجدد شباب السلطنة وتعيد إليها عهودها الزاهية، وكان أصيل من الأسرة المالكة ولكنه اندفع في تيار الإصلاح الذي دعا إليه الشيخ عبد الحق.

ولكن السلطان دود مرة اكتشف فيه روحه الإصلاحية واعتبره عدواً خطيراً فغضب عليه وأراد أن ينزل عليه العقاب التقليدي في مثل هذه الحالة وهو سمل العينين حتى يقطع كل أمل له في السلطنة، وعلم أصيل بما يدبّر له فهرب إِلى بلالة ثم إِلى باقرمية وانضم إليهم في الحرب ضد الفرنسيين ولكن بعد انحياز سلطان باقرمية مع الفرنسيين ضد رابح ظل أصيل معهم.

وهكذاتحطم أمل الشيخ عبد الحق مرة أخرى في إيجاد شخصية منقذة لشعبه، ورغم إدراك السلطان دود مرة لمكانة الشيخ عبد الحق الاجتماعية هذه ودوره غير المؤيد له إِلاَّ أنه لم يتخذ ضده أي إجراء تعسفي تقديراً لعبقريته

(1) عبد العزيز. حبيب عمر الشيخ عبد الحق الترجمي: بحث قدم لنيل الكفاءة في التدريس، معهد المعلمين العالي، أنجمينا (ب. ت)، ص ص 11 ــ 12.

ورغبة منه في الاحتفاظ به كأحد دعائم الدولة الفكرية ولكن بمجرد أن ظهرت حادثة مكاتبة الفرنسيين لسلطان وداي أن يدخل تحت حمايتهم سلمياً بعد احتلالهم لباقرمية وكانم حتى ظهر رأي الشيخ عبد الحق جلياً حينما دعا السلطان دود مرة جمعاً من العلماء، وطرح عليهم كتابات الفرنسيين فانقسم العلماء إلى فريقين، الأول: يرى أن الحرب ضد الفرنسيين هي الحل الوحيد الذي يفرضه الدين والكرامة والتاريخ الطويل من كفاح أهل وداي للمحافظة على السلطنة والدفاع عن القِيَم الإسلامية التي أسّست البلاد عليها.

أمّا الفريق الثاني فكان يرى تحكيم العقل والمنطق ويدعو إلى الاستجابة لدعوة الفرنسيين للتفاوض على الأقل في الظروف الحالية التي تمر بها سلطنة وداي التي خرجت من حوالي سبع سنين من الحرب، وذلك لأسباب موضوعية تحتم هذا الاختيار.

ومن الملاحظ أن هذا الموقف هو الذي دعا الشيخ إلى كتابة مخطوطة: تبصرة الحيران من هول فتن الزّمان، ففي هذا المخطوط يفنّد رأيه بالتفصيل وبالأدلة العقلية والنقلية.

وانطلاقاً من ذلك فقد أخذ الصدارة في تأييد هذا الفريق وأبدى حججاً قوية كانت على الأقل كافية لأن تنفي عنه تهمة عدم الإخلاص في رأيه، ولكن الفريق الأول أخذ يشكّك في رأي الشيخ عبد الحق ووقوفه مع الغزالي، وهو من ألد أعداء السلطان دود مرة وموقفه مع آدم أصيل مما حمل السلطان على الاستجابة للفريق الأول.

وتتلخص حجج الشيخ عبد الحق في اتخاذ موقفه في التالي:

أولاً ـ أن الفرنسيين يملكون من الأسلحة الحديثة المدمّرة ما لا عهد لسلطنة وداي بمواجهته، فليس هناك تكافؤ في القوة بين الجيشين من ناحية السِّلاح.

ثانياً ـ أن البلاد قد خاضت غمار حروب أهلية قرابة السبع سنوات وقد استهلكت هذه الحروب طاقات البلاد البشرية والاقتصادية وخرجت منها منهكة القوى وتحتاج إِلى فترة تأخذ فيها أنفاسها وتعيد تنظيم نفسها.

وهذا ما تتيحه لها الهدنة مع الفرنسيين، فإذا اعترفنا بوضعنا هذا فلا يليق بنا أن نزج بالبلاد في حرب ستجرّ عليها الوبال وتجهز على البقية الباقية من مقوماتها الاقتصادية والعسكرية.

ثالثاً ـ أن الإِسلام نفسه يعترف بالواقع، ويعطي الحاكم الحق في مهادنة الأعداء لفترة يستطيع فيها أن يلتقط أنفاسه ويعيد بناء قوته ويستعد لمواجهة المستقبل.

لكل هذه الأسباب رأى الشيخ عبد الحق ومؤيدوه أن يفضل المفاوضة والسلم مع الفرنسيين الذين طلبوا ذلك من سلطنة وداي.

ولم يتوقف الشيخ على الخيار السَّابق بجميع حججه التي ساقها بالأدلة والبراهين في كتابه: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، بل أعطى خياراً آخر للسلطان وجماعته، فقال: إذا أبيتم هذا ورأيتم فيه دعوة انهزامية لا تليق بسلطنة وداي، فإنني أنصحكم كمخرج أخير أن تطلبوا من مصر المعونة وتعقدوا معها معاهدة حماية وتحاربوا تحت حماية العلم المصري (الإسطمبولي).

وتذكر المصادر أن جميع آراء عبد الحق الترجمي السَّابقة لم يؤخذ بها واستطاع المنافسون أن يثيروا الشكوك حول الشيخ، مما جعل آراءه في مهب الريح، وشعر معظم مؤيديه بأن البلاد مقدمة على كارثة نتيجة لهذه الآراء المتعصّبة.

وأدى رفض الشيخ هذا بالسلطان إِلى أن يحكم على الشيخ عبد الحق الترجمي بالسجن الذي ظلّ فيه قرابة العامين، وفيه أنتج بعض الأعمال العلمية

دعا فيها على دود مرة بذهاب ملكه، وأن يذلّه كما أذلّ عباده حيث قال:

يا رب ذل ملكهم وجندهم　　　واجعلهم كمثل بركمندة

ومن الملاحظ أن الله استجاب لدعاء الشيخ السجين فعزل دود مرة، وألقي القبض عليه، وسجن حتى مات في المنفى (فورت لامي ـ أنجمينا).

وقد رجعت للشيخ مكانته الاجتماعية من جديد بعد أن استولى أصيل على السلطنة فأخرج من السجن وعاد ليتبوأ مكانته الأولى، نظراً لصلات الود التي كانت تربط بين أصيل والشيخ عبد الحق، وأيضاً للمكانة الاجتماعية التي اكتسبها من صدق حدسه لما آلت إليه الأمور في البلاد.

وقد أنتج إنتاجاً أدبياً يعبّر عن ابتهاجه بأصيل باعتباره منقذاً له من السجن فقال:

أبشر وطب نفساً وقر عيونا　　　يا واحداً في عصره يدعونا

وتهنَّ بالملك المؤثل وانبسط　　　في عمر نوح أَو غنى قارونا

تالله ما افتخر الملوك بخصلة　　　من ملك أَو نسب به يعنونا

إلاَّ وأنت جمعت ذلك كله　　　ولذاك سميت الأصيل شؤونا

وهي قصيدة من تسعة عشر بيتاً سجل فيها موقفه من أصيل، وهو موقف تأييد وتعزيز، وموقفه من دود مرة واستمر الشيخ عبد الحق مع أصيل إلاَّ أن الاستعمار الفرنسي أظهر له أنيابه وبدا له بوضوح أن الفرنسيين ليس كما توقع أمة متحضرة يمكن أن تعقد معها المعاهدات وتلتزم بها وتراعي فيها حقوق المواطنين وعاداتهم وأعرافهم، بل رأى منهم كل منكر وكل غلو في إهانة الوطن والمواطن، فأخذ يلتفت يميناً وشمالاً علّه يجد مخرجاً أَو بارقة أمل ليتعلّق بها ويحيا على هداها، ولكن الاستعمار الفرنسي سدّ أمامه كل السُّبُل، وحتى صديقه أصيل لما أظهر للفرنسيين حبّه لوطنه ومواطنيه خلعوه بعد سنتين

فقط في الحكم، واستبد الفرنسيون بكل شيء واستأثروا بكل صغيرة وكبيرة في شؤون البلاد. وهنا مرّ الشيخ عبد الحقّ السنوسي بأسوأ أيام حياته، حيث انطوى على نفسه وبدأ يعيش في الماضي يتذكّر أيام صباه وأيام لهوه وشبابه يعيش بخياله حياة العزّ بعد أن قسا عليه الاستعمار الفرنسي وحرمه من كل شيء وقد سجّل كل آلامه ومشاعره الحزينة هذه في أعمال شعرية أهمّها قصيدته النونية الكبرى ومطلعها:

سائل ديار أبشة عن جيران وارو الحديث لهم عن الجدران

وهي قصيدة طويلة.

والخلاصة أن الحياة الاجتماعية للشيخ عبد الحقّ الترجمي قد تأثّرت بالجو السياسي والاجتماعي والثقافي الذي كان سائداً في زمنه فقد ولد الشيخ عبد الحقّ الترجمي وسط جو مضطرب عاشته سلطنة وداي، وكان متأثّراً به شديد التأثّر ولكن هذا لم يمنعه من أن ينشأ نشأة علمية حافظ والده وجدّه على تزكيتها وتقويتها، فأخذ العلم الشرعي في صغره من جميع العلماء في منطقته ثم انتقل إليهم في المناطق المجاورة، فأظهر نبوغاً في تلقي العلم، مما أكسبه مكانة اجتماعية عالية، جعلته يدلي بدلوه ويساهم برأيه في القضايا التي تمر بها البلاد.

ثانياً ـ نشأته الثقافية:

1 ـ تعليمه:

ذكرنا في الفقرة السَّابقة أن الشيخ عبد الحق نشأ في وسط علمي، كان يمثل الصفوة العلمية في سلطنة وداي، فأسرته اتّصفت بوراثة العلم وتبوأت منصب صاحب الجامع الكبير، ولهذا فقد تلقّى الشيخ عبد الحق تعليمه الأولي والمتوسط بالمدارس التقليدية التي كان يملكها والده، فتعلم القرآن والفقه والنحو والتوحيد وعلوم اللغة العربية مثل البلاغة والصرف وعلوم القرآن الكريم ابتداء من التجويد إلى التفاسير المتنوعة، وعلم الحديث.

وهذا مما يجعلنا نقرّر أن الشيخ عبد الحق اجتاز مراحل التعليم العربي الإسلامي التي كانت متاحة في زمانه. وتذكر المصادر المحلية أن أول مكان انطلق منه التعليم الإسلامي في هذه المنطقة كان المسجد الذي أولاه أهل هذه البلاد عناية خاصة، فيؤكّد الدكتور فضل كلود، أن هذه المساجد خرّجت كبار العلماء الذين أناروا الطريق أمام مواطنيهم[1].

ومن أهم دور التعليم في هذه المنطقة أيضاً (المسيج) ويقوم مقام المسجد في القرى الصغيرة ومنازل البدو وهو مكان لحفظ القرآن الكريم، وفيه يجلس المعلّمون يلقنون الناس القرآن الكريم وهو لا يختلف كثيراً عن (الكتاب) غير أنّه مخصّص أساساً لتعليم الأطفال القراءة والكتابة وأجزاء من القرآن الكريم ويصفه لنا أحد الكتّاب المحليين على النحو التالي:

(يلتف الصغار عندما يعودون من أعمالهم اليومية الشاقّة: رعي البقر والغنم والجمال وإحضار الحطب والقش في حلقات لحفظ القرآن الكريم حول المعلم طوال أيام الأسبوع ما عدا الخميس والجمعة وأيام العطل الموسمية أهمها عطلة عيد الفطر وعيد الأضحى وهي (15) خمسة عشر يوماً أما عيد المولد النبوي الشريف فمخصص له عشرة أيام)[2].

ومن الأماكن التي استغلت لنشر التعليم العربي منازل العلماء، فمن عادات بعض العلماء أنهم لا يذهبون إلى المسجد أو المسيج (الكتاب) لإعطاء العلم بل يجعلون من بيوتهم مدارس يلتقون فيها بتلاميذهم وهي الطريقة التي كان يدرس بها والد الشيخ عبد الحق وكذلك جدّه بالإضافة إلى الأماكن الأخرى باعتبارها وسيلة تعطي المعلم والمتعلمين حرية اختيار وقت الدراسة

---

(1) الدكو، فضل كلود: الثقافة الإسلامية في شاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم (رسالة دكتوراه غير منشورة) جامعة الأزهر، القاهرة، 1980إفرنجي، ص165.

(2) الماحي، د. عبد الرحمن: شاد من الاستعمار حتى الاستقلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982إفرنجي، ص103.

والمدة الزمنية المخصّصة لأي علم من العلوم، وهذه الميزة ربما لا تتوفر في المسجد أَو المسيج باعتبارها أماكن عامّة[1].

أما عن منهج الدراسة وأساليب التعليم في تلك الفترة فإن الأبحاث المحلية تذكر لنا أن ذلك يتوقف على الوضعية الاجتماعية والمعيشية للعالم، فالمعلم الذي يتعاطى أعمالاً معينة مثل التجارة والزراعة فإنّه يدخل في برنامجه التعليمي تعديلات تتمشّى مع هذه المهن، أما العالم المتفرغ، خاصة الذي يجد رعاية من أحد الملوك أَو الأمراء وبعض الأثرياء ـ كوضعية أسرة الشيخ عبد الحق فهي أسرة تتولى وظيفة صاحب الجامع ولها مكانتها لدى سلطان وداي ـ فإن برنامجه الدراسي أكثر انتظاماً، وفي الغالب يخصص للدراسة وقت النهار ويستغل في بعض الأحيان جزءاً من الليل خاصة الذين يثابرون على حفظ القرآن الكريم ويتولّون القراءة على ضوء نار الحطب، أما علوم الدين الأخرى غير القرآن الكريم فإنها تدرس في النهار ما عدا أوقات الصَّلاة[2].

ومن الأساليب التعليمية التي اتبعت في التعليم العربي في سلطنة وداي في تلك الفترة التلقين والكتابة والعرض، حيث يجري اختيار التلقين في حالة التلاميذ المبتدئين فيقوم المعلم بتكرار الدرس على تلاميذه حتى يتأكّد من حفظهم له بينما أسلوب الكتابة يأتي بعد التلقين وهو للطلاب الذين أجادوا القراءة والكتابة وهنا يكون دور المعلم هو الإملاء على التلاميذ سواء أكان ذلك آيات قرآنية أم أي علوم أخرى، ويعتبر أسلوب القراءة على الشيخ، هو أسلوب العرض وهو أن يقرأ الطالب على الشيخ ما حفظه عن ظهر قلب، أَو من كتاب أَو لوح ويتابعه الشيخ معتمداًعلى حفظه أَو مقابلاً على أصل الكتاب الذي يقرأ منه الطالب وهذه المرحلة يصل إليها الطلاّب الذين تلقّوا قدراً كبيراً من الحفظ

---

(1) أيوب، محمّد صالح: «جذور الثقافة العربية في وسط إفريقيا» مجلة الثقافة العربية، مطابع الثورة، بنغازي، العدد الأول، السنة السابعة عشرة، 1990إفرنجي، ص62.

(2) الدكو: مرجع سبق ذكره، ص 175 ـ 176.

والكتابة وتوسعت مداركهم فيقوم الأستاذ بعد عرض الطالب بشرح النص والتعليق عليه بما لديه من معلومات حول الموضوع من شروح أخرى[1].

ومن الملاحظ أن التعليم العربي في منطقة وداي لا يتوقف عند مستوى معين، ولكن بشكل عام بعد أن يتجاوز الطالب تعلم القراءة والكتابة ويحفظ القرآن الكريم كله أو أجزاء كبيرة منه، ويتلقى بعض العلوم الفقهية وإن تيسر بعض علوم الحديث والنحو على يد علماء أكفاء يكون هذا الطالب قد وصل إِلى مرحلة التعليم العالي في الثقافة الإِسلامية والعربية ويكون بإمكانه الالتحاق بالمعاهد الإِسلامية القريبة منه أو البلاد الإِسلامية المجاورة والبعيدة من أجل الاستزادة في العلم، وقد وجد الشيخ عبد الحق أن السّنة قبله هي أن يتجه الذين وصلوا إِلى مرحلة علمية معينة إِلى فاس بالمغرب وهذا كان دأب مشائخه ولكن بعد أن نهل منهم علومهم اختار طريقاً جديداً.

ومن الملاحظ حسب منهج التعليم المحلي في سلطنة وداي أن الطالب الذي يصل إِلى المستوى العالي يكون حراً بعد ذلك في اختيار العلوم التي يريد التخصص فيها، وله الحرية أيضاً في اختيار المنطقة والعلماء الذين يتقنون هذه العلوم ومن هنا نشأت ظاهرة الترحال من أجل العلم والبحث عن العلماء في كل مكان[2].

ولما وصل الشيخ عبد الحق إِلى الدرجة العالية من التعليم في منطقته واجتاز الاختبارات المعهودة وأجيز في تدريس العلوم الدينية أخذ العزم على استكمال المشوار الديني ولكنه لم ينو الذهاب حيث ذهب معظم العلماء الذين درس على أيديهم، وكانت وجهتهم فاس ببلاد المغرب، فهو من ذكائه اختصر المسافة فذهب إِلى منطقة منواشي التي يوجد بها بعض العلماء الذين درسوا

(1) المرجع السابق، ص ص 176 ـ 183.

(2) أيوب، محمّد صالح: مرجع سبق ذكره، ص 63.

على المنهج المغربي، وعلى رأس هؤلاء العلماء العلامة أَبو رأس فأخذ على يديه العلم وبعد أن أجازه، قرّر الشيخ عبد الحق الاتجاه نحو المشرق لطلب العلم، فمرِ في طريقه بليبيا ومصر وسوريا متجهاً إِلى الأراضي الحجازية، ثم رجع إِلى مصر والتحق بالأزهر الشريف.

ويبدو أن اختيار الشيخ عبد الحق للأزهر كمكان لاستكمال علمه كان نتيجة للرأي السائد في تلك الآونة، وهو اعتبار الأزهر قبلة العلماء من شتى أنحاء العالم لما كان يتمتع به من ثقة راسخة في نفوس الجميع في العالم الإِسلامي، فقد كان بمنزلة المنهل الذي يرده طلاب العلم ليتلقوا على أيدي شيوخه ما هم في حاجة إليه من علوم الفقه والعقيدة واللغة والأدب وغيرها من فروع الثقافة المعروفة في ذلك العصر، هذا بالإضافة إِلى أن سلطنة وداي كانت لها صلة قديمة بالأزهر، فقد أسّس رواق صليح بالأزهر منذ فترة طويلة، وهو رواق خاص بأبناء سلطنة وداي ورتب له سلاطين وداي أوقافاً تدر عليه دخلاً ينفق على الطلبة الذين يفدون لتلقي العلم في مصر وخاصة في الأزهر.

ويذكر بعض الكتّاب أن التحاق الشيخ عبد الحق بالأزهر يرجع إِلى عام 1868إفرنجي تقريباً، وقضى فيه بضع سنوات قد تصل إِلى الثمانية تلقى خلالها العلم على يد كبار العلماء والمشائخ وتزود بكل ما كان متاحاً من العلم في ذلك الوقت(1).

2 ـ شيوخه:

تلقى الشيخ عبد الحق السنوسي تعليمه على الطريقة العلمية التي كانت سائدة في زمانه والتي قدمنا وصفاً عنها في فقرتنا السابقة، وبالتالي تعددت مشاربه ومناهله بشكل جعل من المتعذّر على الباحث الإلمام بكل شيوخه

---

(1) حسين، عبد الرحمن: الشيخ عبد الحق، حياته الأدبية بحثه مضروب على الآلة الكاتبة، ص 17 ـ 18.

وأساتذته ولكن على سبيل التمثيل لا الحصر نقول: درس الشيخ عبد الحق على أبيه وجدّه في البداية ثم اتسعت دائرته لتشمل العلماء القريبين منه ومنهم على الخصوص:

أ ـ الشيخ الوالي صاحب الجامع:

وهو الوالي بن إدريس شيخ المعهد العلمي بالجامع العتيق، وهو شقيق يعقوب أَبو كويسة جد الشيخ عبد الحق، وقد وُلد بقرية ترجم ونشأ بها وقرأ القرآن على أبيه الشيخ إدريس، وبعد ذلك هاجر لطلب العلم فوصل إِلى مصر والتحق بالأزهر الشريف فدرس على الشيخ الباجوري مدة منتظماً في الأزهر حتى تخرج منه[1] ثم رجع إِلى بلاده وأخذ يدرس العلم ويشحذ هِمَمَ الطلاب على تلقّي المعرفة من مصادرها الأصلية، ومن الملاحظ أنّه أثر على تلميذه الشيخ عبد الحق في عملية الذهاب إِلى الأزهر لاستكمال تعليمه وذلك اقتداء بشيخه واستكمالاً لمشوار الأخذ بيد الناس إِلى التعليم الصحيح، خاصة وأن الشيخ الوالي اشتهر في فترة صبا عبد الحق وولاية السلطان يوسف الرغدة التي يصفها عبد الحق في نونيته الكبرى بشيء من العزّ والزهو حيث يقول:

وامرر على السوق القديم وقف بنا ... نبكي ليالي يوسف السلطان

أيام كان اللهو ديني والهوى ... شغلي ولا لي لائم أَو شان

والعيش أرغد بين أنس غزائل ... وأسود غاب لي من الخلان

أكرم به ملكاً عَهِدْتُ كأنه ... بدر توسط هالة السودان

فاعكف بمنزله ونح واندب به ... ذهب المجالس وانتزاه أمان

فعهد السلطان يوسف 1874 ـ 1899 هو العهد الذي ازدهرت فيه العلوم

(1) التجاني، الحاج مكي عبد اللّه: طريق الهدى والرشاد، دار التضامن، الخرطوم، 1991إفرنجي، ص106.

في السلطنة وعلى رأس الذين تولوا هذه المهمة العالم الوالي بن إدريس صاحب الجامع الشيخ المؤثّر على الحياة العلمية لعبد الحق السنوسي.

ب ـ الإمام محمّد الجزولي ابن الإمام حبيب:

وهو إمام المسجد العتيق أَو إمام مسجد السلطان كما يقول العامة درس في البداية على المنهج التقليدي الذي ذكرناه سابقاً، ثم سافر لاستكمال تعليمه إِلى دار برنو (كيكوا) ثم إِلى المغرب حيث درس كتب اللغة وتبحر فيها، ثم قصد الأراضي المقدّسة من الغرب، وقد سلك في هذه الرحلة العلمية طريق والده الإمام حبيب، حيث يعتبر من الأوائل الذين تلقوا العلم في المغرب ثم مر بتونس ومصر في طريقه إلى الحج.

وبمجرد رجوعه إِلى بلاده رحب به العلماء ووضعوه في الصدارة لتدريس الفنون العلمية المرغوبة مثل كتب اللغة، وكتب الفقه وعلوم القرآن خاصة التجويد والتفسير، وكتب التوحيد.

وبعد أن اختبر في مجال إتقان هذه العلوم أوكل إليه منصب المفتي العام بالإضافة إِلى دوره كمستشار للسلطان في الأمور العظام مثل العلاقات مع الدول والجماعات المجاورة في السِّلم والحرب.

وقد أخبرني حفيده الشيخ الإمام علي محمّد أبكر الجزولي حبيب أن لجدّه مصنفات في العلوم التي كان يدرسها، وقد استولى عليها الفرنسيون بعد حادثة الكبكب، وأخرجت من البيت مع كتبه الأخرى في أربعة صناديق كبيرة، وحسب رأيه أن جزءاً كبيراً منها أحرق والبعض القليل أرسل إِلى المتاحف الفرنسية، وفي هذا الإطار أخبرني بأن أحد طلاب الدراسات العليا في فرنسا رأى جزءاً منها هناك ولكنه لم يستطع تصويره[1].

---

(1) حبيب، الشيخ الإمام علي محمّد أبكر الجزولي: مقابلة حول المكانة العلمية للشيخ الإمام الجزولي، تمت في منزله بأنجمينا، عصر يوم 12/ 6/ 1993إفرنجي.

جـ ـ الشيخ محمّد آدم الشهير بأَبي رأس:

وهو من مواليد قرية منواشي من قرى برنو بوداي أَبو كبد غرب أبشة، فنشأ بهذه القرية وحفظ القرآن المجيد مع والده، وتلقى العلوم الأولية في مسقط رأسه، ثم هاجر إِلى بلاد المغرب لطلب العلوم من مشائخه الأجلاء الراسخيْن فتبحّر فِي سائر العلوم من أصول وفروع وتفسير وأحاديث ولغة بجميع فنونها حتى صار إماماً في كل فن من هذه الفنون، وقد ذهب إليه الشيخ عبد الحق في قريته منواشي وتلقى منه العلم في الفنون التي يتقنها فناً فناً. وأفضل من عبر عن مكانة الشيخ أَبي رأس العلمية وعلاقته مع تلاميذه، هو تلميذه عبد الحقّ السنوسي نفسه في قصيدة رثاء نادرة وهي في نفس الوقت تعتبر نموذجاً للعلاقات الحميمة بين الأستاذ وتلاميذه والوفاء للعطاء العلمي وهي:

أضحى مريضاً فؤادي ناكس الراس ... يبكي لفرقة أحبابي وجلاسي

تشتيتهم شتت الحاجات من أملي ... وشتت النوم من عيني بإفلاس

فجلت في الناس كي ألقى بهم بدلاً ... فلم أجد غير وسواس وخناس

تالله لو لم أذب من فقدهم كمداً ... ما بات ساقي جفوني مدهق الكاس

وظلت والهمّ مني غولة سلبت ... درع اصطباري وعضاني بأضراس

يا حسرتى من لواشي رقتي أسفاً ... لولاه ما عذلتني عين حراس

يا سيدي في الهوى العذري من وَلَهٍ ... لريم أنس وأسد قوم أفراس

قد هام قلبي لواد أبشة عل بها ... خيالهم فوق ماء أمكامل راس

إذا النسيم مر في سحر ... وعاد ينشقني من ريح إيناس

وقد دعاني لنوح الشاكلات لهم ... داعي هديل على أغصان مياس

وهاج بلبل أشجاني على شجن ... ناعي إمام الهدى محمّد نبراس

فوا لِشمس هدى من أفقها أفلت — وتلك حجتنا في كوكب الباس
كأن في صدره بستان معرفة — سقاه من عين خضر خير غراس
فالبحر مع مده السبع البحار ندا — أقل من مده لزهر قرطاس
يا من تطوف حب العلم فاشد بنا — لسورة المنتهى فيه من الناس
أوراق كتب وفنون الدين قد ذهبت — مع أصلها وتحاتت بعد إيباس
يا تلك أم الكتاب في ابن بجدتنا — وثان كتفها في وزن قسطاس
ويا تايم أبكار الحواشي لها — عن زوجها الماهر النفاق والكأس
تالله لولا انتظام للمثاني له — ما كان خالفه الحبر ابن عباس
صحيح فن البخاري ظل في علل — من بعده فرقاً من مس دلاس
وفرع غصن خليل ضاع مورقه — وزهوه بعده من خبط هواس
آلاف كتب فنون الدين قد نسجت — فيها عناكب جهل بعد كناس
فريدة النحو والكافية انطمسا — إذ الخلاصة صارت ذات أدناس
والشاطبي لنا شطت مسافته — من بعده لم يصفه شم حساس
جمع الجوامع من كل الأصول مع — الشاتين شتا فرادي بعد حباس
وكل صغرى وكبرى في الكلام كتاب — من بعده أعقمت من كل مقياس
وانزاح حصن حصين الصرف إذ عجزوا — عن وزن أركانه بموت هنداس
ولو لم يكن قطبنا التجاني خلفه — في منهل للورد منه خير رياس
ما كان في منواشي منه مستترا — بعين ماض ضمير الشأن من فاس
لو يقبل الموت منا فيه ذبح فدا — لمد عنق فداه كل ذي راس
إنا إِلى الله إنا راجعون له — كيف المقام بلا شيخ وسياسي

يا طول نوح بناتي فكرتي أسفاً	وحق معها البكا من كل أجناس
ولو أتت بالدراري في الرثاء له	لقلّ عن قدره من بين أكياس
يا سيدي أنت في الدنيا أَبو أملي	فلا تكن ليَ يوم الحشر بالناسي
وابشر بوفد على الرحمن إذ سبقت	رحماته غضب العاصي له القاسي
يلقاك بالرحب والزلفى مبشرة	في روض قبر بوجه غير عباس
ولم تزل نعم الرضوان باعثه	عليك من جنة المأوىٰ بمقياس
وبرد ظل لواء الحمد يشملنا	مع كل أحبابنا من غير أبلاس
مع الصلاة على المختار شافعنا	أزكى سلام له من بعد أنفاس

3 ـ ثقافته العامّة:

يلاحظ الدارس للحياة العلمية للشيخ عبد الحق السنوسي أنه أمام شخصية ثقافية حَوَت الكثير من المميزات والخصائص التي كان من الصعب اجتماعها في فرد واحد عاش ظروف وتطورات البيئة الاجتماعية والثقافية لسلطنة وداي في ذلك العصر، ولكن يرجع الفضل إِلى البيئة الخاصة العلمية التي وفرتها أسرة الترجمي عموماً لابنها عبد الحق ثم لوالده وجدّه وأعمامه الذين اكتشفوا في ابنهم النبوغ العلمي المبكر الذي ظهر في سرعة حفظه وإدراكه لمعاني العلوم التي كانت تلقن له، واستفاد عبد الحق من هذه الرعاية العلمية فوائد جمّة، بدليل أنه لم يقنع بها لوحدها ولم يركن للدعة والخمول الذي كان بإمكانه أن يجده من خلال الغطاء الذي توفره مكانة الأسرة الاجتماعية والعلمية كما فعل الكثير من أبناء بلدته ومكانته، فأخذ عبد الحق يسعى إلى طلب العلم في كل ناحية وبدأ بالمناطق القريبة منه، إِلى أن وصل إِلى قرية منواشي حيث أخذ العلم من أستاذه أَبي رأس وغيره، وبعد أن أجازوه في العلوم التي درسها لديهم سعى في طريق العلم والثقافة، فنوى الذهاب إِلى

المراكز العلمية الإسلامية الكبيرة، وكانت أمامه فرصتان الذهاب إلى المغرب (فاس بالذات) والذهاب إلى مصر (الأزهر بالذات) فاختار الأزهر ونرجح أن يكون بتأثير من أستاذه الوالي فذهب إلى هناك ودرس عدة سنوات اكتسب فيها الكثير من الخبرات العلمية والتجارب الثقافية التي برزت آثارها في آرائه وأفكاره التي صبغت ـ ربما ـ كل حياته الفكرية والثقافية والسياسية فيما بعد. وظهرت بشكل واضح في آرائه السياسية وموقفه من الأحداث السياسية الجسام التي مرّت بسلطنة وداي بعد رجوعه إليها، وقد جسّد هذه الآراء في أعماله العلمية الهامة مثل: نونيته الكبرى وكتابه عن تاريخ سلطنة وداي، وكتابه تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، وأمّا عن اتساع ثقافته وشمولها فقد عبّر عن ذلك أحد معاصريه وهو الشيخ الرماسي فوصفه ببحر العلوم، حيث قال:

بهرام سعد الدين عبد الحق يا بحر العلوم[1].

وبحر العلوم كناية عن اتساع ثقافته وشموله للفنون العلمية المختلفة، وفي المجال الأدبي وصفه الكتّاب المحليون بأنه أمير الشعراء بالقطر الشادي فأعماله الشعرية التي ما زالت مخطوطة تظهر مدى نضجه الأدبي وإحاطته بعلوم اللغة العربية، وتعبيره المتميز عن الجوانب المتنوعة للحياة الاجتماعية التي عايشها، وهي ميزة يفتقر إليها الأدب الشادي وخاصة الشعر إلى اليوم، فالباحث في الأدب الشادي قد لا يجد من بين العديد من الأعمال الأدبية من يتجاوز الأغراض الشعرية الشائعة كالمدح والرثاء إلى الشعر السياسي والوصفي كما هو الحال لدى شعر الشيخ عبد الحق الترجمي[2].

وبشكل عام فإن ثقافة الشيخ عبد الحق كانت عالية وشملت أجزاء واسعة من العلوم والخبرات والمعارف التي قلّ الإلمام بها في عصره.

(1) الرماسي، يعقوب بن محمّد الترجمي: قصيدة رجال الكبكب، مخطوطة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا، 1991إفرنجي، ص116.

(2) التجاني، الحاج مكي عبد اللّه: مرجع سبق ذكره، ص 113.

4 ـ آثاره العلمية:

للشيخ عبد الحق الترجمي إنتاج علمي أشار إليه أغلب الذين تناولوا دراسة منطقة دار وداي. فقد ذكر الأستاذ عثمان علي محمّد في مخطوطه الذي خصّصه لشرح قصيدته النونية، أن للشيخ عبد الحقّ الترجمي مؤلّفات كثيرة في شتى الفنون العلمية إِلاّ أنّه للأسف الشديد لم يصلنا من هذه المؤلّفات إِلاّ القليل، وأن هذا القليل لم يطبع بعد بل ظل في شكل مخطوطات محفوظة في أيدي بعض الأفراد الذين لا يهتمون كثيراً بمثل هذه الكتب ولا يعلمون أن لهذه المؤلّفات أهميتها وقيمتها وأثرها وتأثيرها في نفوس الأجيال القادمة، فأي شعب من شعوب العالم لا يمكن أن يتقدم ثقافياً وأدبياً وعلمياً ما لم يحتفظ بتراث أجداده، ليتزود به الجيل التالي ويعلمه لأبنائه لأن الطبيعة البشرية تميل إِلى ما خلفه الأجداد، أكثر من ميلها إِلى تراث غيرها الذي يختلف معها في البيئة واللغة والدين. ويذكر الأستاذ عثمان علي محمّد عدة أسباب لهذه الظاهرة منها:

أ ـ أن المتقدمين من أجدادنا لم يقوموا بطبع هذا التراث ولو في مجموعة واحدة ليكون محفوظاً لأحفادهم.

ب ـ ومما ساعد على ذلك أن المطابع الحديثة لم تنتشر في تلك الأزمنة حتى في المناطق المجاورة المتقدمة نسبياً.

جـ ـ ومن هذه الأسباب أن المسؤولين في السلطة القديمة لم يولوا أية عناية بهذه الكتب وأنهم كانوا يتابعون أهواءهم فقط ولم يعتنوا بهذه الكتب بدليل أن السلطة لم تطبع أي كتاب حتى في عصورها الزاهية ليكون حاملاً لتاريخهم وتاريخ بلادهم، وليعرفوا العالم الإِسلامي بموقعهم منه.

د ـ ومنها أن المستعمر الفرنسي وبناء على مسعاه لطمس هوية هذا الشعب

وتراثه قام بحرق تلك المؤلّفات وفي فترات ومواقف متعددة أهمّها موقعة الكبكب[1].

ومن الملاحظ أنه لا الاستعمار ولا التكاسل والعجز الذي أبداه سلاطين دار وداي، استطاع أن يحجب جميع إنتاج عبد الحقّ السنوسي، فوصلتنا عنه معلومات في البداية، ثم دعمتها مخطوطات مادية تشهد بمتانة إنتاج هذا العالم في المجالات والفنون المختلفة نورد منها ما يلي:

أولاً ـ كتاب تاريخ دولة وداي الإسلامية:

وهو عبارة عن كتاب تاريخ اجتماعي يسرد فيه الحياة الاجتماعية لسكان وداي وسلاطينهم ونمط حياتهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي[2].

ثانياً ـ النونية الكبرى:

وهي قصيدة كبرى تتجاوز المائة والخمسين بيتاً عبّر فيها عن مكنون أفكاره وآرائه حول الظروف التي مرّت بها بلاده دار وداي ومن الملاحظ أن هذه القصيدة كتبها الشيخ عبد الحق في فترة عصيبة من تاريخ حياته بعد أن اسودت الدنيا أمام عينيه وواجهته المشكلات الجسام من أجل تطوير بلاده ولكن جهوده لم تكلل بالنجاح في الواقع العملي، رسم فيها الشيخ عبد الحق صورة واضحة عن الفترة التاريخية التي عاش فيها وما خلفت من أحداث، وسجل أهم الشخصيات السياسية والدينية التي خاضت الصراع ثم خلت منهم ساحة المعركة بعد أن أطاحت بهم الكوارث فبكاهم كلهم بغض النظر عن موقفه السياسي. وبعد ذلك عقد مقارنة بين ماضي سلطنة وداي المزدهر أيام شبابه ورغد العيش

---

(1) محمّد، الأستاذ عثمان علي: نفحات من تراث أجدادنا علماء أبشة، كتبت بتاريخ 13/1/1963إفرنجي مخطوطة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا، ص 7 ـ 9.

(2) محمّد، الأستاذ عثمان علي: لمحات من تاريخ شاد الإسلامي، مخطوطة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

ورسوخ الدولة وبين أيامه الحاضرة التي فقد فيها كل شيء، شبابه وأحبابه وجاهه وأدت به المقارنة إِلى الاستدلال بالأمجاد الإِسلامية والبطولات والمواقف الرائعة في حياة الإِسلام، وبعد أن أفاض في تسجيل تاريخ الإِسلام بما يمكن أن نسميه ملحمة إسلامية كاملة نجده يختم القصيدة بخاتمة هي استمرار منطقي لحالته النفسية التي أثارتها ذكريات البطولات الإِسلامية والمعجزات النبوية والعون الإِلهي للمسلمين، ولا شك أن هذه المعاني هي التي ملأت نفس الشاعر بأحاسيس التقى وأن يعد في عداد هؤلاء الذين رضي الله عنهم وأن يختم له بالقبول والمغفرة[1].

ثالثاً ـ النونية الصغرى:

وهي قصيدة سياسية قالها الشاعر عندما أخرجه السلطان أصيل من السجن بدليل أنه يذكر فيها نيته في أن يرى السلطان «أصيل» على كرسي السلطة ليفرح وينعم بذلك، فهذه القصيدة وإن كانت تركز على الترحيب بالسلطان أصيل وتذكر بمناقبه وبطولاته إِلاَّ أنها ركزت على هجاء السلطان دود مرة أيضاً نظراً لما لقي في عهده من سجن وعذاب محملاً إياه جريمة تعريض السلطنة إِلى الهزيمة أمام المستعمر الفرنسي الذي كان من الممكن التعاهد معه بدل المجابهة الخاسرة. وختم قصيدته بالدعاء لأصيل بأن يساعده الله في ملكه ويسلك سبيل جده صابون المشهور بالعدالة والحكمة وهو الذي وصلت في زمانه سلطنة وداي إِلى عصرها الذهبي.

رابعاً ـ القصيدة الدالية في الاستغاثة:

كُتِبَت هذه القصيدة بعد تنفيذ الحكم على الشيخ عبد الحق بالسجن من قبل السلطان دود مرة، فوصف فيها حالته وحال أعدائه الذين لا يعرفون الرحمة ولا الشفقة، ويمثل على ذلك بحال الأولاد والأطفال البائسة وهذا ما جعله لا

---

(1) حسين عبد الرحمن: مرجع سبق ذكره، ص ص 73 ـ 77.

يقبل المبايعة بالمال والسلطة في سبيل التنازل عن رأيه، باعتباره رأياً واقعياً وصائباً وبعد ذلك يسأل الله أن ينجيه منهم ويرفع البؤس عنه وعن المسلمين وخاصة الأعمال الشنيعة التي يقوم بها الملوك وأعوانهم، مما سهل دخول المستعمر إلى البلاد وهذه النكبة الأخيرة أيضاً لم يستطيعوا التعامل معها بحكمة فأوقعوا الهزيمة بالعباد.

خامساً ـ السينية الكبرى في رثاء الشيخ أَبي رأس:

وهي قصيدة مكونة من تسعة وثلاثين بيتاً وضَّح فيها مكانة شيخه العلمية وقد تقدم ذكرها أثناء الحديث عن شيوخه.

سادساً ـ ديوان المدائح النبوية والصوفية:

ورد الحديث عن هذا الديوان لدى ترجمة الشيخ عبد الحق السنوسي التي قدمها الحاج مكي عبد اللّه التجاني، وذكر أن الأديب محمّد الحافظ أبكر هو الذي أكد له وجود هذا الديوان وهو ديوان كبير يحتوي على اثنتين وسبعين قصيدة[1].

سابعاً ـ رسالة الكنز المدخر:

وهي عبارة عن وصفات وأدعية لتوجيه الجنود من أجل الانتصار على الأعداء ويقسمها إلى أربعة أنواع: وصفات وأدعية مشروعية من الكتاب والسنّة وأقوال العلماء وصفات وأدعية فلكية ووصفات وأدعية حسابية ووصفات على شكل خواتم مربعة، وهي رسالة تدل على الجهد الذي كان يبذله عبد الحقّ الترجمي من أجل مواجهة النصارى على المدى الطويل[2].

---

(1) التجاني: مرجع سبق ذكره.

(2) الترجمي، عبد الحق السنوسي: الكنز المدخر من استخدمه فاز وانتصر، مخطوط المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة أنجمينا، 1994إفرنجي.

ثامناً ـ تبصرة الحيران من هول فتن الزمان:

وهي الرسالة التي نقوم بتحقيقها في هذه الدراسة.

هذا بعض الإنتاج العلمي والأدبي للشيخ عبد الحقّ السنوسي وهو إنتاج حفظته لنا ذاكرة بعض الذين نجوا من حادثة الكبكب وكان لهم اتصال بالشيخ عبد الحق نفسه أَو بعض تلاميذه المقرّبين، خاصة الشيخ طاهر بن آدم والإمام محمّد بن أبكر في شكل أعمال مخطوطة، ومما يميز جميع الإنتاج الذي عرضناه هو أنه يمثل إنتاج الشيخ عبد الحق في سنواته الأخيرة، خاصة بداية المشكلات بينه وبين السلطان دود مرة وهذا مما يجعلنا نجزم بأن للشيخ أعمالاً أخرى لم تصلنا بعد، فقد ذكر لنا الكتاب قبل هذه الدراسة العديد من الأسباب ففي نفس الوقت الذي نأخذ فيه بأهمية هذه الأسباب إِلاَّ أننا نعتقد أنه من الممكن تتبع أعمال الشيخ عبد الحقّ الترجمي والتنقيب عنها بحيث لا نقطع الأمل في أن نرى في يوم ما، الأعمال الكاملة له في شكل يثري المكتبة العربية الإِسلامية عن وسط إفريقيا عامة وشاد خاصة.

5 ـ أسلوبه الكتابي:

نظراً لما يتمتع به الشيخ عبد الحق من أفق ثقافي واسع فقد تعددت أساليبه الكتابية حسب الفن الذي يكتب فيه، فعلى سبيل المثال نراه يستخدم الأسلوب التقريري في كتاباته العلمية والتاريخية ولكنه يستخدم الأسلوب التصويري حينما يقرض الشعر.

فالأسلوب التقريري نراه واضحاً في كتابه التاريخي «دولة وداي الإِسلامية» ففي هذا الكتاب التزم التقرير وسرد الحقائق التاريخية خالية من أي محسنات تصويرية، ونفس الطريقة في الكتابة اتبعها الشيخ عبد الحق في رسالته تبصرة الحيران من هول فتن الزمان حيث ناقش جميع المسائل العلمية والفقهية والثقافية بالأدلة العقلية والنقلية والبراهين التقريرية فأثبت كل مسألة كما يقرها

القرآن والحديث واجتهادات العلماء وسرد أسماء الكتب التي استقى منها معلوماته ذاكراً اسم الكتاب والمؤلّف والشارح وصاحب الحاشية بشكل يجعل القارىء أمام عالم يقرّر حقائق علمية مستنداً إلى الأدلة والمصادر الموثوقة.

بينما نرى الشيخ عبد الحق استخدم الأساليب الفنية المناسبة في أعماله الأدبية الأخرى خاصة الشعر، فاستخدم الأساليب الفنية المتعارف عليها في بيئته وهي القِيَم الفنية التقليدية أَو القديمة في كتابة الشعر، فكان يقسم القصيدة إِلى مطلع وفيه يتغزل بمحبوبته الحقيقية أو المتخيلة ويقف على أطلال منازلها ويبكي أيامها ويشم رائحتها في كل هبة نسيم، ويظل كذلك حتى ينتقل إلى التعبير عن شجونه ويبث ما في نفسه من مشاعر مع سياقها، وهذا الأسلوب هو ما كان متعارفاً عليه في الشعر العربي في سلطنة وداي في ذلك الوقت.

والخلاصة أنّ التعبير الكتابي الذي استخدمه الشيخ عبد الحق في كتاباته كان سليماً من الناحية اللغوية وخالياً من الألفاظ الأعجمية التي كان من المتوقع أن تتسرّب إِلى كتاباته بفعل الاحتكاك البيئي، وهذه ظاهرة توضح لنا المكانة الجيدة التي وصلتها اللغة العربية والتي جعلت منها أداة للتعبير ووسيلة للتخاطب والمعاملات والمراسلة والتأليف والتعليم، والواقع أن الارتباط العضوي بين الإِسلام واللغة العربية هو الذي أدى إِلى أن تنتشر اللغة العربية ويستعملها السكان لأنهم وجدوا في أنفسهم حاجة إِلى الاتصال بالحضارة الإِسلامية والثقافة العربية، والأسلوب اللغوي الذي برزت به كتابات عبد الحقّ السنوسي هو خير معبّر عن مكانة الحضارة الإِسلامية في سلطنة وداي.

ثالثاً ـ وصف رسالة تبصرة الحيران من هول فتن الزمان:

1 ـ عنوانها:

يبرز عنوان هذه الرسالة بشكل واضح في المخطوط الذي بين أيدينا والذي حصلنا عليه من الأستاذ عباس عبد الواحد مدير الشؤون بوزارة الداخلية الشادية آنذاك وقد خُطّ على النحو التالي:

وهذه تبصرة الحيران من هول فتن الزمان لأفقر الخلق إلى ربه عبد الحق ابن صاحب الجامع ابن ولي الله يعقوب بن والي[1] وعن سبب وضعه لهذه الرسالة بهذا العنوان يقول المؤلّف: سألني بعض الإخوان أصلح لي وله الشأن أن أكتب له رسالة بديعة البيان فيما لا بد من علمه لصاحب الإيمان لمّا تغلب النصارى على أكثر البلدان واختلطت (اختلط) أهلها والتبست الأديان فأجبته إلى ذلك وسميتها: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان[2].

وهو عنوان معبّر عن مضمون الرسالة التي تعرض لمسائل هامة حاول المؤلف أن يبصّر فيها قادة العلم في وداي خاصة السياسيين والعلماء بما عليهم أن يعملوه بطريقة واقعية بعد أن تغلب عليهم النصارى بصورة لا تخرج عن الإطار الشرعي الإسلامية باعتبار أن دار وداي دار إسلام حتى وإن استولى عليها الكفّار.

2 ـ موضوعها:

يظهر من مراجعة مخطوط رسالة تبصرة الحيران من هول فتن الزمان للشيخ عبد الحق الترجمي أن موضوعه الأساسي كان الرد على مسائل محددة في الفكر الإسلامي واجهت قادة الفكر في دار وداي بعد أن سيطر عليها الفرنسيون فاختلف العلماء: هل بلدهم دار حرب أم دار إسلام بعد أن دخلها الكفار؟ وبالتالي هل تجب الهجرة منها إلى البلاد الأخرى أم يجوز البقاء فيها؟ وما حكم من لم تجب عليه الهجرة الإسلامية وأقام في بلده، وحصلت له مخالطة مع الكفار؟ وحكم قتال الكفار والحالة هذه من عودة الإسلام غريباً كما أخبر به الصَّادق المصدوق، والمشاهدة أكبر دليل على ضعف المسلمين؟ ثم

---

(1) الترجمي، عبد الحق السنوسي: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مخطوط المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص10.

(2) المرجع السابق، ص1.

أجاب على أسئلة عامة أخرى واجهت الفكر الإسلامي في وداي منها: مناقشة ظهور المهدي في السودان الشرقي، ورأي علماء دار وداي الشرعي في ذلك، وختم الكتاب بحض العلماء على التمسّك بالعلم ونبذ البدع والسحر والالتجاء إلى الله بالتقوى.

والخلاصة أن موضوع الكتاب الحقيقي هو التعبير عن رأي الشيخ عبد الحق السياسي في الأوضاع التي كانت تعيشها دار وداي فهو معروف برأيه في مناصرة السلطان أصيل الذي فتح الحوار مع الفرنسيين بعد أن فر من بلاده من بطش السلطان دود مرة هذا السلطان الذي بطش أيضاً بالشيخ عبد الحق وحكم عليه بالإعدام ولكن وسيلة التنفيذ التي اختيرت أمهلته إلى أن وصل السلطان أصيل وأخرجه من السجن، وفي هذه الفترة بالذات تمت كتابة هذا الكتاب رداً على بعض المعترضين على السلطان أصيل وتعامله مع الفرنسيين الكفار.

ولكن هذا الموقف السياسي لم يغْم الشيخ عبد الحق من استخراج المسائل الفقهية كما يقتضي الاستدلال الفقهي بل ناقش المسائل بموضوعية وأعطى في بعض الأحيان الحق لمنتقدي السلطان أصيل وبقية أهل وداي الذين اختلطوا مع الكفار الفرنسيين، حتى في الهجرة من هذا البلد إذا تبين لهم وجهة الحق في ذلك، وهذه ميزة في الاحتكام إلى الشرع والاجتهاد العلمي نجدها بارزة في أعمال الشيخ عبد الحق رغم وقوفه في صف السلطان أصيل سياسياً.

3 ـ محتوياتها:

حدّد الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي محتويات رسالته على النحو التالي فقال:

وحصرتها في سبع من المسائل وهي لبلوغ المنى كالوسائل:

المسألة الأولى: في حكم البلاد بعد دخول الكفار عليها، هل هي دار حرب أم دار إسلام؟

المسألة الثانية: في الهجرة الإِسلامية منها وإليها؟

المسألة الثالثة: في حكم من لم تجب عليه الهجرة الإِسلامية وأقام في بلده أَوِ سافر إِلى مثله وحصلت له مخالطة مع الكفار؟

المسألة الرابعة: في حكم مصالحة الكفار بمال ودفعه لهم من إمام أَو من يقوم مقامه إن لم يكن.

المسألة الخامسة: في حكم قتال الكفار والحالة هذه من عود الإِسلام غريباً كما أخبر به الصَّادق المصدق والمشاهدة أكبر دليل؟

المسألة السادسة: في حكم الشكوى إِلى الكفار أي الاحتكام إليهم؟

المسألة السابعة: إذا دعي لأمر؟

وخاتمة قال فيها: ينبغي للعاقل في هذا الزمان أن يشتغل قبل كل شيء بالعلم ويعتزل كل الفرق ويعمل بعلمه ما استطاع، ويحذر الجمود على البدع لقولهم: عمل قليل في سنّة خير من كثير من بدعة وسبحان من لا يتقيد ثوابه بقلة ولا بكثرة، والعلم والعمل به هو رأس التقوى والغاية القصوى في الوصول إِلى الحضرة العليا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

وهو أيضاً كرامة أوليائه الكبرى لما وصفهم الله تبارك وتعالى بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾[2].

ونلاحظ أنه رغم الجو السياسي الذي تشبع به المؤلّف في كتابته لهذه الرسالة فقد شملت محتوياتها الصبغة المحلية في الانطلاق ولكنه أظهر البُعد الحضاري لاتساع أفق الكاتب فلم يتوقف على الرد على القضايا المحلية الملحّة

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

(2) سورة يونس، الآية 63.

والتي تتعلق بالوضع السياسي الداعم للسلطان أصيل وتعامله مع النصارى وتفنيده لاتجاهات الجماعات المعارضة بإيراد أدلتهم وشرحها، بل تجاوز الكاتب ذلك إلى قضايا عالمية أخرى مثل موضوع ظهور المهدي في السودان الشرقي ورجوعه إلى قاعدته الشعبية وهم طلاب العلم والمعرفة وتوجيههم نحو العلم والمعرفة باعتبار ذلك هو الطريق إلى التقوى، وكأن لسان حاله من خلال محتويات هذه الرسالة يقول لأتباعه: إن الفقيه مهما شارك في المجال السياسي إلاّ أن أصل عمله العلم والمعرفة المؤدية إلى التقوى، فالعمل السياسي للفقيه ليس غاية في حد ذاته بل وسيلة لتأكيد العلم والمعرفة التي يعمل في حقلها.

4 ـ منهجها العام:

اتبع الشيخ عبد الحق في رسالته تبصرة الحيران من هول فتن الزمان منهجاً وصفياً ركّز فيه على استقراء الحقائق في المسائل الفكرية التي تناولها، فهو يذكر المسألة بوضوح في البداية ثم يحاول مناقشتها من خلال ما ورد فيها من أدلة من القرآن والحديث وكتب الفقه واجتهادات كبار العلماء، وهذا ما جعله يكثر من ذكر أمهات كتب التفاسير والحديث السائدة في دار وداي مثل: الصاوي في حاشيته للجلال والبخاري ومسلم والكتب المشهورة في المذهب المالكي مثل: حاشية الدسوقي للدردير وفتاوى عليش.

وقد ساقه هذا المنهج إلى أن يناقش مسائل شائكة في الجوانب الفكرية والسياسية والاجتماعية خاصة قواعد مخالطة الكفار بشيء من الموضوعية التي جنّبته الوقوع في التحيّز السياسي الذي كان من المتوقع أن يقع فيه لولا هذا التَحَوُّط المنهجي الذي اتبعه.

5 ـ أهمية الرسالة:

ترجع أهمية رسالة الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي إلى أنّها من

المأثورات النادرة التي عثر عليها أخيراً من أعمال علماء دار وداي وتعطي صورة حقيقية عن مدى تقدم العلوم في هذه المنطقة، وتبرز الدور الهام الذي ساهم من خلاله العلماء والفقهاء في القضايا السياسية والاجتماعية التي مرّ بها المجتمع في دار وداي.

فالدارس للتراث العلمي والسياسي والاجتماعي في دار وداي يلاحظ صورة قاتمة يعطيها المثقفون باللغة الفرنسية لجماعة الفقهاء من خلال إلصاق تهمة الابتعاد عن القضايا العامة عليهم، وتصويرهم على أنّهم أهل المسجد فقط لا يعرفون إلاّ الصلاة والصوم والزكاة، أما الشؤون العامة فهي من اختصاص الحكام والمثقفين باللغة الفرنسية.

وترتب على ذلك النظر إلى أي عالم أَو فقيه يدلي برأيه في الشؤون العامة السياسية والاجتماعية على أنه متجاوز لحدوده ومتدخل فيما لا يعنيه وكأن في الإسلام فصلاً بين الدين والدولة.

وهذه نقطة جوهرية يعطينا سفر الشيخ عبد الحق السنوسي رداً علمياً عليها ويدحضها بالحجج والبراهين الفكرية، وهناك ميزة أخرى في الرسالة تعطيها أهمية خاصة وهي اعتمادها الموضوعية التامة حتى وإن خالفت الحقيقة العلمية وجهة نظر الكاتب نفسه، فقد أورد الكاتب العديد من الآراء الصائبة حول أفكار فقهية لا يؤيدها الشيخ من الناحية السياسية كتجويزه للهجرة من دار وداي بعد خضوعها تحت سلطة النصارى رغم أنّه من الناحية السياسية يؤيد السلطان «أصيل» الذي تعاون في مراحل حكمه مع الفرنسيين وهذا تجرد علمي حري بالباحث العلمي أن يقتدي به.

ومما يؤدي إلى الاهتمام بهذه الرسالة أنّها تعطي النموذج عن مدى تقدم الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة، فالكثير من الكتّاب يشير إلى وجود تقدم فيها في دار وداي، ولكن أحداً منهم ـ حسب علمي ـ لم يعط نموذجاً حياً عن

مدى هذا التقدم خاصة في الجوانب الفكرية والسياسية والاجتماعية من مصادر محلية مثل معالجة المخطوطات التي كتبها علماء المنطقة ولكنها ظلّت في أيدي خاصة الأسر والأحفاد ولم تحفظها من التلف عناية مؤسسة أَو مركز أَو مكتبة.

6 ـ مصادر الرسالة:

استعان الشيخ عبد الحقّ السنوسي في رسالته بمصادر عديدة ومتنوعة، ومن حسن الحظ أنه ذكر في متن رسالته بعضها، بينما أورد أقوال الآخرين بدون تحديد المصادر.

ولكن أهمها يتركز في المصادر التالية:

أولاً ـ تفاسير القرآن الكريم مثل: حاشية الصاوي على الجلال وضياء التأويل لعبد اللّه بن فودي.

ثانياً ـ كتب الأحاديث: مثل البخاري ومسلم وكتاب أَبي جمزة.

ثالثاً ـ كتب الفقه: مثل مختصر خليل وحاشية الدسوقي للدردير، ونجم الإخوان لعثمان بن فودية، وفتاوى عليش.

رابعاً ـ مصادر أخرى: مثل سرية الجيش، وألفية العراقي والإضاءة وشرح عبد السَّلام للجوهرة وغيرها.

الخلاصة:

وعلى الجملة فقد أبرز الشيخ عناية فائقة برد الأقوال إِلى أصحابها وذكر الكتاب بل وفي بعض الأحيان حتى الفصل مما يسهل على الباحث التثبت من هذه المعلومات بالرجوع إِلى مصادرها الأصلية، ولكن هذه القاعدة لم تكن ثابتة لديه دائماً، فهو في بعض الأحيان يذكر المعلومة بدون الإشارة إليها إِلاَّ بالاسم فقط سواء اسم الكتاب أَو الكاتب هذا في الكتب أما الآيات والأحاديث فإنّه يوردها بدون أي إشارة إِلى سورة أَو مصدر حديث أو إسناده، وفي الحالة

الأخيرة تتطلب الرسالة من القارىء تحري الدقة التامة في تمييز الأحاديث من الآيات وتمييز الأقوال أَو حتى حديث الكاتب نفسه من نص الأحاديث والآيات القرآنية، وهذه الحالة ربما نفسرها بأن الرسالة موجهة إِلى صفوة العلماء في دار وداي وقادة الفكر فيها وهم لا يعوزهم تمييز الأحاديث عن الآيات وإرجاع كل منها إِلى أصله وبالتالي اعتبر المؤلف ذلك من باب المعلوم وهو حشو يجب تجنّبه عند مخاطبة عِلْيَة القوم.

مضمون رسالة تبصرة الحيران من هول فتن الزمان

تمهيد:

يظهر من الإطار النظري لهذه الدراسة أن الأعمال الفكرية التي قام بها الشيخ الترجمي مثَّلت قيادة فكرية لجماعات إصلاحية تهدف إلى تغيير العلاقات الاجتماعية في دار وداي، مقابل جماعة تقليدية يمثّلها علماء السلطان في وداي، وقد عبَّر كل اتجاه أَو تيار من هذه الجماعات عن موقفه من خلال المخزون الثقافي للحضارة الإسلامية، أَو بتعبير آخر، استخدمت هذه الجماعات الموروث الثقافي للاجتماع الإِسلامي في تعاملها مع القضايا الاجتماعية والسياسية التي واجهتها سلطنة وداي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

إذن مشكلة البحث في هذه الدراسة يمكن صياغتها على النحو التالي:

ما هي الجماعات الدينية الرئيسية التي مثَّلت القيادة الفكرية التي سعى إليها الناس أكثر من غيرها في طلب النصيحة والحصول على المعلومات؟ ثم ما هي المواقف الاجتماعية والسياسية التي تختلف حولها آراء واتجاهات الجماعات الدينية في دار وداي؟ وأخيراً هل يجسد آراء وأفكار واتجاهات هذه

الجماعات عمل من وسائل الاتصال المكتوبة في مثل هذه الفترة؟

ووسيلة الاتصال التي تعنى بتحليل مضمونها هذه الدراسة هي رسالة «تبصرة الحيران من هول فتن الزمان» التي كتبها الشيخ عبد الحق الترجمي أحد قادة الجماعات الدينية في دار وداي في تلك الفترة، وتعبر هذه الرسالة عن آراء واتجاهات ومواقف الجماعات الدينية في دار وداي حول بعض الموضوعات الاجتماعية والسياسية التي تعرّضت لها سلطنة وداي.

ويمكن تجريد الجماعات الدينية في وداي إِلى مجموعتين الأولى: تمثّلها جماعة علماء السلطان المتعددة العناصر والخصائص فهي تضم العديد من الجماعات الدينية مثل: جماعة صاحب الجامع، وجماعة الإمامية، وجماعة القضاة، ولكن كلها تميزها خاصية عدم تلقيها لعلومها من الخارج في الغالب، وهذا ما جعل تصنيفها في جماعة واحدة هي فئة الجماعة التقليدية؛ وذلك لأنّها لم تكتسب خبرات تعليمية من الخارج في الغالب من ناحية؛ ولأنها وقفت موقف المعارض للأفكار الإصلاحية في سلطنة وداي من ناحية أخرى، والثانية: هي الجماعة الإصلاحية التي يقودها الشيخ الترجمي، وهي أيضاً تحوي عناصر متنوعة انضمت إليها من الجماعات الدينية التقليدية السابقة ومن خارج هذه الجماعات، ولكن ما يميزها هو خبرتها بالعالم الخارجي من ناحية، وانخراطها في تيار الإصلاح والتعليمات التي ينادي بها الشيخ الترجمي من ناحية أخرى.

ويعطي منهج تحليل مضمون هذه الدراسة العديد من التصورات النظرية والعملية التي تساعد في إجراء العديد من المقارنات[1] فمن خلال التجريد النظري السابق استطاعت الدراسة أن تركّز عملها التحليلي على جماعتين هما: الجماعة التقليدية والجماعة الإصلاحية، وبعد ذلك تمّت المقارنة بين موقفيهما

(1) الجوهري، محمّد محمود، د. عبد اللّه الخريجي: طرق البحث الاجتماعي، دار الثقافة والنشر، القاهرة، 1984إفرنجي، ص ص 221 ـ 223.

ومقارنتها من الناحية العملية، وذلك من خلال تحليل العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي، جعلت أيّاً من الجماعتين توافق أَو تعارض أيّاً من المواقف التي تناولها عبد الحق السنوسي في رسالته: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان[1].

أما عن القضايا التي اختلفت حولها الجماعات الدينية فهي على النحو التالي:

1 ـ اعتبار دار وداي دار حرب أم دار إسلام بعد السيطرة الفرنسية عليها.

2 ـ الهجرة الإِسلامية من دار وداي وإليها.

3 ـ مخالطة النصارى في دار وداي.

4 ـ مصالحة النصارى بالمال أَو دفع الميري لهم.

5 ـ قضية قتال النصارى مع ضعف المسلمين وشتات كلمتهم وقلة مؤونتهم.

6 ـ الشكوى إليهم والتقاضي عندهم.

7 ـ قضية العمل بالأجر أَو بالإكراه مع الفرنسيين.

8 ـ الموقف من ظهور محمّد أَحمد المهدي في السودان الشرقي.

9 ـ الموقف من السحر والخرافات والشعوذة واستخداماتها المختلفة.

1 ـ اعتبار دار وداي دار حرب أم دار إسلام بعد سيطرة الفرنسيين عليها:

وقد وقفت الجماعات الدينية في دار وداي مواقف متباينة حول اعتبار دار وداي دار حرب أم دار إسلام[2]، حيث سعت الجماعات التقليدية إِلى بلورة

---

(1) الترجمي، الشيخ عبد الحق السنوسي: رسالة تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مخطوطة، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص1.

(2) الترجمي، المرجع السابق، ص1.

الاتجاه الذي يدعو إِلى اعتبار دار وداي دار حرب بعد سيطرة الفرنسيين عليها، وهناك عوامل عديدة تجعلهم يقفون هذا الموقف، أهمّها العوامل السياسية التي تتمثّل في موقفهم المؤيد للسلطان دود مرة الذي اعتبر دار وداي دار حرب بعد استيلاء الفرنسيين عليها خاصة في الأيام الأولى للاحتلال الفرنسي، وهذا ما جعله يهاجر بنفسه وأتباعه إِلى سلطان الداجو، الذي ساعده في خوض العديد من المعارك من أجل تحرير سلطنة وداي من الفرنسيين وكافأه سلاطين وداي بأن سمّو ساحة الحرية في عاصمة المملكة أبشة باسمه «ساحة تاج الدين» تكريماً لمواقفه من السلطنة أثناء محنتها، وبعد فترة توصل دود مرة إِلى اتفاقية مع الفرنسيين ورجع إِلى دار وداي[1].

وبالمقابل ترى الجماعات الإصلاحية بقيادة الشيخ الترجمي أن دار وداي دار إسلام ما دامت شعائر الإِسلام قائمة فيها، وهذا الموقف نابع من تأييد بعض أعضاء الجماعة الإصلاحية لأحد طرفي النزاع المحلي داخل الأسرة الحاكمة، فقد أدّت الصراعات السياسية داخل الأسرة الحاكمة على السلطة بين السلطان دود مرة والأمير أصيل إِلى هروب الأخير والتجائه إِلى الباقرمية، وحينما استولى الفرنسيون على الباقرمية استفادوا من نقطة الضعف هذه والمتمثلة في وجود معارضة من الأسرة الحاكمة خارج دار وداي وذلك في سعيهم نحو احتلال وداي، وهذه عملية سياسية متعارف عليها في مثل هذه الظروف، وهي تأييد المعارضة في منطقة ما لتحقيق غرض سياسي من خلالها، وبالتالي دعم الفرنسيون أصيلاً في صراعه السياسي مع دود مرة، وقد أيّد هذا المسعى سلطان الباقرمية الذي أعطى اللجوء السياسي لأصيل قبل ظهور الفرنسيين في هذه المنطقة، وصادف أن أصيلاً كان يحمل أفكار التيار الإصلاحي الذي يقوده عبد الحقّ الترجمي قبل أن يُحْكَمَ عليه بسمل العينين بل

---

(1) محمّد. الأستاذ/ عثمان علي: لمحات من تاريخ شاد الإِسلامي، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا، ص ص 49 ـ 50.

كان أحد أركان السلطنة باعتباره حاكم منطقة البطحاء، وبالتالي قبل هروبه إِلى الباقرمية فتوقع أعضاء الجماعة الإصلاحية أن وصوله إِلى الحكم ربما يساهم في تحقيق الأهداف العامة في التغيير الاجتماعي التي يسعون إليها فأيّدوه ووقفوا إِلى جانبه واعتبروا داره أي دار وداي دار إسلام[1].

ورغم أن الأحداث السياسية التي تلت ذلك قد أعطت انطباعاً أولياً، خاصة بعد رجوع السلطان دود مرة وأتباعه وقبولهم بالوضع السياسي الجديد لدار وداي، أن موقف الجماعة الإصلاحية هو الأكثر ملاءمة للظروف السياسية، إِلاَّ أن ما تبع ذلك من أحداث اجتماعية وسياسية أظهر أن المؤثّر في موقف كلا الجماعتين ليس الاحتلال الفرنسي أي العامل الخارجي (رغم أهميته) ولكن العوامل الداخلية خاصة الصراعات السياسية داخل الأسرة الحاكمة وما تبع ذلك من ظلم اجتماعي وسياسي هو المؤثّر الحقيقي.

2 ـ الهجرة الإِسلامية من دار وداي وإليها:

وانطلاقاً من النقطة المركزية السَّابقة سعى كل من الجماعات التقليدية والجماعات الإصلاحية إلى تبني موقف من قضية الهجرة الإِسلامية من دار وداي وإليها[2].

فالجماعة التقليدية ترى أن دار وداي ما دامت اعتبرت دار حرب فإنه يجب الهجرة منها على كل مسلم ساكن فيها ومنع أي مسلم من الهجرة إليها، واعتبروا أن ذلك من أهم مرتكزاتهم في جمع الأتباع خارج السلطنة وإعدادهم في صف السلطان دود مرة، وتفريغ السلطنة من السكان لكي لا يجد السلطان أصيل من يحكمه من المواطنين، وعززت موقفها بالعديد من العوامل أهمها:

---

(1) عبد العزيز، حبيب عمر: الشيخ عبد الحق الترجمي، بحث قدّم لنيل الكفاءة في التدريس، معهد المعلمين العالي، أنجمينا، (ب. ت)، ص ص 11 ـ 12.

(2) الترجمي، رسالة تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مرجع سبق ذكره، ص 1.

العوامل الاجتماعية والسياسية، التي تمثّلت في تحريك السكان من مواقعهم الأصلية وجذبهم إِلى دار داجو، وهذه العملية أدّت إِلى هجرة سكان المنطقة وأثّر ذلك في الجوانب الاقتصادية حيث ترك السكان أنشطتهم الاقتصادية خاصة الزراعة والرعي، فاتجه الرعاة بمواشيهم إِلى دار داجو وهي الحدود السودانية الغربية، وفي هذه المناطق تمت عمليات الإعداد لبعض المعارك التي خاضها السلطان دود مرة، ولكن العملية الاجتماعية الأكثر تأثيراً في التركيبة السكانية تجسدت في أن أغلب القبائل والجماعات التي استجابت لرأي الجماعات التقليدية والهجرة من دار وداي انطلاقاً من نظرة دينية وسياسية لم ترجع إِلى دار وداي مع السلطان دود مرة حينما اتفق مع الفرنسيين بل بقيت في السودان، وتنقلت في شكل مجموعات كبيرة داخل السودان، وذلك اعتقاداً منهم بثبات حكم الجماعات التقليدية من الناحية الدينية والسياسية، واعتبروا اتفاقية السلطان دود مرة مع الفرنسيين خيانة لموقف ديني وسياسي، وبالتالي ظلّوا معارضين سياسيين في السودان[1].

بينما يقوم موقف الجماعات الإصلاحية باعتبار دار وداي دار إسلام تجوز الهجرة منها وإليها كغيرها من ديار المسلمين، ولهم عوامل سياسية واجتماعية يعززون بها مواقفهم، أهمّها العوامل السياسية التي تنبع من معارضتهم للسلطان دود مرة من جانب، وتأييدهم للسلطان أصيل من جانب آخر، أما العوامل الاجتماعية فتتمثل في تأكيدهم على خطورة فراغ الأرض في دار وداي من سكانها وما يتبع ذلك من خراب اقتصادي وسكاني، هذا بالإضافة إِلى عدم وجود المسوغ الديني والاجتماعي لهذه الهجرة، بينما تأكيدهم على السماح بالهجرة إِلى دار وداي مثلها مثل ديار الإسلام الأخرى إشارة إِلى ما حاول أنصار السلطان دود مرة أن يفرضوه من حصار اقتصادي على وداي بحيث منعوا التجار وأصحاب المواشي من الحركة من دار وداي وإليها، وما لذلك من أثر

(1) محمّد، الأستاذ/ عثمان علي: لمحات من تاريخ شاد الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 50.

على دورة النشاط الاقتصادي والتجاري لدار وداي، باعتبارها طريقاً مهماً للتجارة والحج يعبره التجّار والحجّاج من غرب إفريقيا، وتوزع عن طريقه السلع القادمة من غرب إفريقيا والبحر الأبيض المتوسط، وكذلك البضائع التي تأتي من البحر الأحمر وشرق إفريقيا[1].

3 ـ مخالطة النصارى في دار وداي:

أما موضوع مخالطة النصارى في دار وداي وموقف كلا الجماعتين منه[2]، فهو مكمل لوجهتي النظر السابقتين، فمن يقول بأن دار وداي دار إسلام تصح الحركة منها وإليها مثل غيرها من ديار الإِسلام يسمح بمخالطة النصارى في حدود معينة، أما من يعتبرها دار حرب ويأمر بمقاطعتها اقتصادياً ويمنع الهجرة أَو الحركة إليها بل يسعى إِلى تفريغها من سكّانها فموقفه مع مقاطعة النصارى.

والموقف الأخير هو موقف الجماعات التقليدية المؤيّدة للسلطان دود مرة، ولها عوامل سياسية واجتماعية تعزّز بها موقفها من مخالطة الفرنسيين، أهمّها العوامل السياسية، فالسلطان دود مرة ركز كل جهده في الفصل بين السلطان أصيل والقاعدة الشعبية، وسعى بكل إمكانياته ليبرر مقاطعة الفرنسيين في كل شيء باعتبارهم مغتصبين لسلطانه ومنصبين عدواً له، وقد استخدم دود مرة الجماعات الدينية التقليدية استخداماً كبيراً أدى في الكثير من الأحيان إِلى نتائج إيجابية لمصلحته، فأدّى ذلك إِلى تخوف السكان من مخالطة النصارى في الجوانب الاجتماعية والثقافية وما يمس الهوية الإِسلامية عموماً، ولكن المشكلة أن معظم الذين تم إقناعهم بعدم مخالطة الفرنسيين هجروا البلاد إِلى المناطق المجاورة، ولم يساعد هدوء الجو السياسي الذي كان بسبب رجوع السلطان

---

(1) ولاس، د. تيرس: «تجارة القوافل، دور التاجر عبد اللّه الكحال»، مجلة البحوث التاريخية، طرابلس، العدد الأول، يناير، 1981إفرنجي، ص106.

(2) الترجمي، مرجع سبق ذكره، ص ص 1 ـ 2.

دود مرة في رجوعهم إِلى دار وداي بل تمسكوا برأيهم خارج الوطن[1].

بينما الجماعات الإصلاحية ترى أن الاجتماع الإِسلامي عموماً منذ أيام الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم عرف مخالطة الكفار في جوانب معينة لا تؤثّر في الهوية الثقافية للاجتماع الإِسلامي، وبالتالي فلا داعي لاعتبار دار وداي مستثناة من ذلك، وهذا يعني جواز مخالطتهم في حدود معينة في إطار التعايش السلمي بين الأديان الذي عرفه الإِسلام منذ ظهوره، وهذا يعني التمسك بالأرض والعيش في دار وداي رغم سيطرة الفرنسيين عليها وعدم تركها بحجة حرمة الاحتكاك بالنصارى ومخالطتهم[2].

4 ـ مصالحة النصارى بالمال:

أما الموقف من مصالحة النصارى بالمال ودفعه لهم من إمام إن كان أَو من يقوم مقامه إن لم يكن[3]، فقد اختلفت فيه الجماعات الدينية اختلافاً ينبثق من الأساسيات السابقة، حيث ترى الجماعات التي تقرّ بأن دار وداي دار إسلام وبالتالي عدم الهجرة منها والسماح بمخالطة النصارى في ضوء مبادىء التعايش الديني بين أهل الأديان السماوية وهذه هي الجماعات الإصلاحية فهي ترى إمكانية دفع الضرائب للنصارى مخافة إلحاق ضررهم بالمسلمين، بينما الجماعات التي ترى دار وداي دار حرب وبالتالي يجب مقاطعتها والهجرة منها وإليها، وعدم مخالطة النصارى في أي أمر وهي الجماعات التقليدية، فهي ترى الاستمرار في هذا الاتجاه وتصعيد الأمر بعدم دفع الضرائب للنصارى بأي صورة من الصور وإن تحقق وصول ضررهم للمسلمين الذين عليهم أن يهاجروا

(1) التجاني، الحاج مكي عبد اللَّه: طريق الهدى والرشاد، دار التضامن، الخرطوم، 1991إفرنجي، ص105.

(2) دان فوديو، الشيخ عثمان: نجم الإخوان في الجامع الحادي، مخطوط، صكتو، ص ص 116 ـ 118.

(3) الترجمي، مرجع سبق ذكره، ص 3.

من هذه البلاد أصلاً وعدم مخالطة المحتلين حتى يحصل ما يوجب دفع الضريبة، وموقف الجماعات التقليدية في هذه القضية داعم أساساً للسلطان دود مرة الذي هاجر من دار وداي بنفسه وطلب من جميع أتباعه ومن بقي من المستضعفين في دار وداي بألاّ يدفعوا الميري أَو أي معاملات مالية أخرى للسلطان أصيل، وهذا استمرار منه في مواقفه المعروفة بتضييق المقاطعة الاقتصادية للسلطات السياسية القائمة بعده في وداي بأي وسيلة، وهو موقف منطلق من عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية هامة كان لها أثرها في عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي في دار وداي حتى لفترات متأخرة حيث ظل بعض السكان يرفضون دفع الضرائب للسلطات الفرنسية، مما أدّى لصدامات وحروب أدّت بدورها إِلى هجرات سكانية كبيرة إِلى السودان المجاور، كان سببها الرئيسي مُمَانَعة السكان من دفع الضرائب وتشدد الفرنسيين في ذلك، وما تبع هذا التعارض بين الإدارة الفرنسية والسكان من صدامات كان المتضرر الحقيقي منها دائماً هو المواطن العادي، وتكون النتيجة في أغلب الأحيان اتخاذ قرار من قبل قبائل بأكملها بالهجرة إِلى الشرق غالباً وفي بعض الأحيان إِلى الجنوب خاصة منطقة السلامات حيث تقل السيطرة الفرنسية ومراقبتها الاقتصادية.

واستغلت الجماعات البدوية رأي الجماعات التقليدية، في دار وداي بعدم دفع الضرائب للسلطات الإدارية استغلالاً من نوع آخر، حيث إن هذه القبائل لا ترى في هذا الرأي إِلاَّ جانب تحررها من الضرائب أي أنّها تفرغ هذا الموقف من محتواه السياسي وتجرده تماماً من الجو السياسي الذي صدر من أجله أصلاً، فمصلحتها تكمن في أي موقف يعارض دفع الضرائب للفرنسيين، ولذلك كان تأييدها لهذا الموقف من جانب اقتصادي بحت، رغم أن الفرنسيين فسّروه كموقف سياسي فأنزلوا عقوبات جائرة بالشيوخ والملوك الذين رفضوا دفع الميري لهم تضمنت السجن والضرب والغرامات الكبيرة، وكانت النتيجة

أيضاً حدوث هجرات جماعية لقبائل البقارة والأبالة من دار وداي إِلى غرب السودان[1].

وخلق هذا الموقف مشكلات اجتماعية وسياسية للجماعات التي حاولت أن تظل في دار وداي تمثلت في اضطراب العلاقة بين القاعدة الشعبية أو السكان والشيوخ والملوك الذين تطلب بواسطتهم السلطات الفرنسية جمع الضرائب (الميري)، حيث اعتبر السكان الشيوخ والملوك عملاء لفرنسا ينفذون أوامرها دون مراعاة لظروف شعوبهم وعدم استطاعتهم دفع هذه الضرائب التي لم يتعودوا عليها، ولكن الإغراءات الفرنسية للشيوخ والملوك ومن يعمل معهم، وبعض التسهيلات والتجاوزات التي استحدثها بعض الملوك والشيوخ بأن أظهروا التسامح واللين مع بعض الأتباع، كل ذلك أدى بالشيوخ والملوك إِلى تجاوز الاضطراب في علاقتهم مع من بقي من أتباعهم، مع أن ذلك لم يمنع الهجرات الجماعية الكبيرة التي تمّت في هذه الفترة، وقد وقفت الجماعات الإصلاحية مع بقاء السكان في دار وداي ودفع المال للنصارى اتقاء شرهم، وهذا منطلق من اتجاههم السياسي والاجتماعي الداعي إِلى تمسك المسلمين بأرضهم في دار وداي والصبر على الجمر أفضل من ترك الديار[2].

ورغم كل ذلك كانت قضية دفع الضرائب للسلطات الفرنسية تشكل بؤرة توتر سياسي واجتماعي طيلة الوجود الفرنسي في دار وداي، وكانت تشكل في الكثير من الأحيان النقطة الأكثر حساسية في تعامل الفرنسيين في هذه المنطقة وهي من القضايا السياسية والاجتماعية التي أدّت إِلى خلخلة سكانية وديموغرافية كبيرة، أهمها هجرة قبائل بأكملها إِلى السودان، والبعض هاجر إِلى الغرب والجنوب بل وحتى إِلى فزان ابتعاداً عن جور الفرنسيين المتأثر برفض بعض الجماعات الدينية لدفع الضرائب خاصة الميري.

---

(1) التجاني، مكي عبد الله: مرجع سبق ذكره، ص 105.

(2) الترجمي، مرجع سبق ذكره، ص 7.

5 ـ قضية قتال النصارى مع ضعف المسلمين:

وقد ظهرت بعض علامات الاتفاق بين الجماعات الدينية في دار وداي حول نقطة قتال الكفار[1]، فقد رأت الجماعات التقليدية أن قتال الكفار واجب على كل مسلم في دار وداي، وهذا هو موقف جميع الجماعات التي حاربت مع السلطان دود مرة.

بينما رأت الجماعات الإصلاحية أن قتال الكفار ليس واجباً بسبب ضعف المسلمين وشتات كلمتهم وقلّة مؤونتهم وعدم آلتهم ولكنه جائز، فالإسلام عاد غريباً كما أخبر به الصادق المصدوق والمشاهدة أكبر دليل على ذلك.

والاتفاق والتقارب في وجهات النظر بين الجماعتين يظهر من أن الجماعة الإصلاحية تؤيد الجماعات التقليدية في جواز القتال لمن قوى الله عزمه وغلب رجاء ما عنده، وترى أن قتلى هذا القتال الجائز من الشهداء، بشرط أن يكون لإعلاء كلمة الله أو الجهاد الكامل.

وهذا موقف سياسي من الجماعات الإصلاحية وعلى رأسها الشيخ الترجمي يعطي الكثير من الدلالات الاجتماعية والسياسية، فما الذي حدث حتى تصرح الجماعات الإصلاحية في حاضرة السلطان أصيل والمقيمة معه والتي لها دورها الفعلي في تسيير الأمور السياسية حسب العرف في دار وداي، بجواز قتال النصارى الذين يدعمون السلطات الحاكمة في وداي سياسياً وعسكرياً؟

وللإجابة على السؤال تظهر أمامنا عدة عوامل منها أن الحياة اليومية التي تعيشها الحياة الإصلاحية مع السلطان أصيل وتعامل الفرنسيين مع السكان حتى بعد رجوع السلطان دود مرة والهدوء السياسي الداخلي نسبياً، أظهرت لهذه الجماعات أن الفرنسيين سلبوا حقوق المواطنين بالكامل ولم يراعوا لهم حرمة، بل بدأت السلطات الفرنسية في ترسيخ ثقافتها الفرنسية، وإبعاد الثقافة الإسلامية

(1) المرجع السابق، ص3.

بل عملوا على تدمير مراكزها، والأهم من ذلك، سلبوا من سلطان وداي جميع سلطاته التقليدية وتركوه يحكم شكلياً فقط، وهذا عكس طموحات وآمال أقطاب الجماعات الإصلاحية، بل إن هذه الجماعات بدأت تعي أهمية توحيد الصفوف الداخلية وبثّ الوعي بأهمية الشعور من استفادة الفرنسيين من صراعاتهم الداخلية في سعي منها إلى تذويبهم جميعاً، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فإن تغيير الجماعات الإصلاحية لموقفها نحو الجماعات التقليدية لا يمس الأساسيات في مواقفها السَّابقة، فهم بتجويزهم لقتال النصارى وعدم وجوبه لم يتخلّوا عن تأييدهم مثلاً باعتبار دار وداي دار إسلام، والدعوة لمقاطعة السلطات القائمة في دار وداي.

ولكن لهذا التغيير آثاره الكبيرة فهو يعبّر عن خيبة أملهم وشعورهم بالإحباط على اعتبار أن تصوراتهم وطموحاتهم نحو مستقبل أفضل ومزدهر لسلطنة وداي لم تتحقق، وتساعد في إقامة سلطنة إسلامية قوية غير وراثية تُحْكَمُ من قبل سلطان يصل إلى منصبه بالكفاءة العلمية والنضالية أَو الشجاعة والحنكة السياسية في تدبير أمور البلاد وما يتبع ذلك من تطور اقتصادي وازدهار في العلاقات مع العالم الإسلامي، وذلك في سعي متواصل نحو الرفع من المستوى الثقافي والتعليمي لسكان وداي حتى يصلوا إلى ما وصلت إليه البلاد الإسلامية الأخرى التي زارها معظم أعضاء الجماعات الإصلاحية وتعلموا فيها مثل مصر والمغرب والسودان الشرقي، ونفس هذه الظروف النفسية مرّت بها الجماعات التقليدية أيضاً، بل إن إحباطها كان أكبر في النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد انهزمت سياسياً وعسكرياً برجوع السلطان دود مرة من المعارضة، وبالتالي فإنّها بدأت تعيش متناقضة مع مواقفها واتجاهاتها السياسية والدينية، وفقدت من الناحية الاجتماعية مؤيديها السابقين الذين ظل معظمهم في المهجر مما أفقد البلاد جزءاً كبيراً من مثقفيها وعمالها[1].

(1) عَبَّر الشيخ عبد الحق الترجمي أصدق تعبير عن هذه الحالة النفسية التي مرّت بها الجماعات =

ومن النتائج الرئيسية لهذه الظروف التي مرّت بها كلا الجماعتين داخلياً، وزيادة الضغط الفرنسي عليهم من الخارج بفرض الثقافة الفرنسية على بلادهم، وإبعاد الثقافة الإسلامية ورموزها عن التأثير في الحياة العامة خاصة الحياة السياسية والاجتماعية، أدّى كل ذلك إلى التقارب والتماسك الداخلي وتجاوز الصراعات الداخلية، وبدأ الوعي بأن العدوان الخارجي يستهدف الجميع ينتشر بين أعضاء الجماعات الإسلامية بأكملها، وقد ساعد على ذلك خلو الساحة السياسية والاجتماعية من معطيات مواضيع الاختلافات السابقة وظهور معطيات جديدة وذلك من خلال سعي الفرنسيين إلى إبعاد سلطان المسلمين وتهميش دوره السياسي والاجتماعي والاقتصادي في البلاد وبالتالي اضمحلال أي دور سياسي أو اجتماعي يمكن أن تقوم به الجماعات الدينية، وبمعنى آخر سعى الفرنسيون إلى إزالة أي أثر للحضارة الإسلامية متمثلاً في السلطان المسلم ومستشاريه من العلماء وما يدعون إليه من تعاليم مستقاة من المخزون الثقافي للاجتماع الإسلامي، وحاولوا أن يحل محل كل ذلك الأثر الفرنسي في الثقافة، وأن تطبّق القوانين الفرنسية في المعاملات ويحل القاضي الفرنسي محل القاضي المسلم، وفي النهاية أن يأخذ رجل الكنيسة مكان العالم المسلم.

6 ـ الشكوى إلى الكفار والتقاضي عندهم:

وقد انعكس الوعي السابق لدى الجماعات الدينية في دار وداي في اتجاهاتها السياسية والاجتماعية بعد ذلك حيث سعت الجماعات الدينية مجتمعة إلى الوقوف في اتجاه واحد نحو رفض الشكوى إلى الكفار أو التقاضي عندهم من ظالم أو مظلوم ومنع العمل مع الفرنسيين بأجر أو بدونه[1].

وقد شكلت هذه المواقف خطورة كبيرة على الإدارة الفرنسية حيث ظلّت

= الدينية، في دار وداي وموقفه المتسامح تجاه جميع الاتجاهات الاجتماعية والسياسية، في نونيته الكبرى، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا.

(1) الترجمي، تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مرجع سبق ذكره، ص ص 6 ـ 7.

المحاكم الفرنسية من أهم المواقع كرهاً في عقلية سكان دار وداي، حتى اضطرت السلطات الفرنسية بعد فترة إِلى توظيف بعض العلماء من سلطنة وداي في إقامة محاكم شرعية سميت بالمحاكم المحمدية تقام بجانب كل محكمة فرنسية أَو حكومية، ويكون من حق المواطن أن يخيّر بين التقاضي أمامها أَو أمام المحاكم الفرنسية، وطبيعي أن يختار التقاضي أمام المحاكم الشرعية، وقد ظلّت هذه الثنائية إِلى اليوم.

7 ـ قضية العمل بأجر أَو بدونه مع الفرنسيين:

أما منع العمل مع الفرنسيين بأجر أَو بدونه[1]، فيقوم على قاعدة المقاطعة الاقتصادية ولكن من الداخل، وواضح أن هذا الاتجاه يغلب عليه الاتجاه الإصلاحي، حيث إنه من المعروف عنهم أنهم لا يؤيدون المقاطعة من الخارج، أما عدم العمل مع الفرنسيين من الداخل فهو سعي نحو الحد من التعامل مع النصارى من جانب، وسعي نحو حماية الهوية الثقافية للمسلمين في وداي من ناحية أخرى، بدليل أن الجماعات الدينية شدّدت على أتباعها في هذه المرحلة بعدم التشبه بالنصارى خاصة التزيـي بزيهم الذي وصفوه بالكفر الظاهر وتحريم اتخاذ النصارى أطباء وقضاة، وبمعنى آخر عدم الاستعانة بهم في أي شيء والصبر والقبض على الجمر أجمل.

وهذا الموقف المتشدد من الجماعات الدينية في وداي الذي صاغه الترجمي في رسالته يعبر عن أقصى ما وصل إليه يأس الجماعات الدينية في وداي خاصة الجماعات الإصلاحية من التعايش مع النصارى.

8 ـ الموقف من ظهور محمّد أَحمد المهدي في السودان الشرقي:

بقي موقفان عُرِضَا في رسالة الترجمي لهما دلالتهما في التحليل، الأول: موقف قديم نسبياً تعرض إليه الترجمي أثناء حديثه عن الظروف الصعبة التي تمر

(1) المرجع السابق، ص ص 7 ـ 9.

بها سلطنة وداي، وتوقع بأن يكون ذلك من علامات الساعة، وذكر في إطار ذلك موقفه من ظهور محمّد أَحمد المهدي في السودان الشرقي، وموقف الجماعات الدينية الأخرى التي تؤيد السلطان يوسف الذي وصلت طلائع المهدي في زمانه، وقد أورد الترجمي العديد من التحليلات والاجتهادات التي تؤيد ظهور المهدي كرجل يدعو إِلى الهدى[1]، بينما أخذ السلطان يوسف برأي جماعته من العلماء حيث استخدم بعض الشيوخ وأدخلهم الخلوة ليستعين بهم على مقاومة طلائع المهدي وهذا ما حصل فعلاً، فقد أصيبت حملة المهدي بوباء أدى إِلى وفاة قائدها، وتفرّق الباقون، وكان رأي جماعة السلطان من العلماء مناقضاً للرسائل التي تم تبادلها مع المهدي في السودان الشرقي، حيث أرسل السلطان يوسف رسالة إِلى المهدي قبل ذلك ورد عليه برسالة تطلب منه زيارة المهدي فأرسل إليه بعد هذه الاتصالات بهذه الحملة[2].

9 ـ الموقف من السحر والخرافات والشعوذة واستخداماتها المختلفة:

بينما الموقف الثاني يتجسّد في محاولة من الترجمي لإنقاذ الجماعات الدينية في دار وداي التي تعيش حالة نفسية أدّت إِلى انتشار الاهتمام بالسِّحر والشعوذة والخرافات للفرار من الواقع الذي لا أمل فيه[3]، ولكن الشيخ الترجمي بعد أن فَنَّدَ جميع مزاعم وأدلة الجماعات المؤيدة للسحر أخذ يفتح أمام الجماعات الدينية الآفاق بالتمسّك بالتقوى والاهتمام بالعلم والتعليم، واتباع الظاهر من الدين لأنه عنوان الباطن.

الخلاصة:

نتوصل من تحليل مضمون رسالة الشيخ الترجمي إِلى أن الاختلاف في

(1) نفس المرجع، ص ص 4 ـ 6.

(2) أَبو سليم، د. محمّد إبراهيم: الآثار الكاملة للإمام المهدي، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1991إفرنجي، ص ص 302 ـ 309.

(3) الترجمي، تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مرجع سبق ذكره، ص ص 9 ـ 12.

الاتجاهات والمواقف والصراعات الفكرية التي خاضتها الجماعات الدينية في وداي كل ذلك كان نتيجة للتغييرات السياسية والاجتماعية التي حدثت في المجتمع الشادي، خاصة عملية تعامله مع التحدي الثقافي الذي فرضه الاستعمار الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبالتالي فإن مضمون الرسالة يعطي أهمية للتعايش بين أهل الأديان السماوية من وجهة نظر الإِسلام في الاتجاهات أَو القضايا الأربع الأولى، حيث سعى الترجمي باستخدامه للمخزون الثقافي للاجتماع الإِسلامي إِلى تأكيد التعايش بين أهل الأديان السماوية خاصة النصارى، باعتبار أن ذلك من أساسيات الإِسلام منذ بعثة الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم وحياة الصَّحابة في مكة والمدينة والحبشة واختلاطهم بالنصارى، وعلى ذلك فإن وصول الفرنسيين بحد ذاته إِلى دار وداي لا يجعلها دار حرب من وجهة نظره والجماعات الإصلاحية التي يقودها فلا يصح لأحد أن يهجر بلاده لهذا السبب ولا أن يمنع من مخالطة النصارى.

ولكن الشيخ الترجمي وبنفس الروح التي عرض بها مبادىء التعايش الديني في الإِسلام، وانطلاقاً من نفس المخزون الثقافي في الاجتماع الإِسلامي، استطاع أن يصوغ طريقة للتعامل مع الوضع الجديد الذي فرضه الفرنسيون على أهل دار وداي، وذلك للوقوف صفاً واحداً ضدهم ولكن من الداخل حيث جوَّز محاربتهم وقتالهم لمن استطاع ومقاطعتهم قانونياً بعدم الشكوى إليهم سواء كان ظالماً أَو مظلوماً، باعتبارهم ليسوا أهلاً لإقامة العدالة في ديار الإِسلام بعد محاربتهم لرموز الإِسلام وأسسه فيها، ومقاطعتهم اقتصادياً بعدم العمل لديهم بأجر أَو بدونه، ومقاطعتهم ثقافياً بعدم التزيي بزيهم واتخاذهم أطباء، وذلك سعياً منه لحماية الهوية الثقافية الإِسلامية من الاستلاب حينما تأكد له استهداف الفرنسيين لها، وهذا اتجاه عبّر عن وحدة الجماعات الدينية في دار وداي والذي استمر إِلى حدوث موقعة الكبكب التي استشهد فيها جمع كبير من العلماء على يد الفرنسيين وعلى رأسهم الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي.

مقارنة دور الجماعات الدينية في دار وداي واستخلاص النتائج والتوصيات

تمهيد:

مما يساعد على تقديم مقارنة بين حركتين اجتماعيتين ظهرتا في سلطنة وداي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهما: حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، وحركة حاشية السلطان من العلماء، هو تحديد وضعية كل منهما من الناحية الاجتماعية، ثم توضيح المرتكزات الفكرية لكل منهما، وأخيراً توضيح مستويات الصراع الاجتماعي والفكري الذي دار بين الحركتين.

يتميز مجتمع سلطنة وداي الإِسلامية بالتنوع الاجتماعي والفكري، فجماعات العلماء والفقهاء التي يتصورها الناظر من الخارج أنها جماعة واحدة هي في الواقع تتضمن جماعات متعددة: ففي داخلها جماعة صاحب الجامع، ودورها يتمثّل في أنها المسؤولة عن التفسير سواء أكان تفسير القرآن الكريم أَم الأحاديث الشريفة أَم الكتب الدينية الهامة، ومن خلال منبرها التفسيري هذا توجه أتباعها وتؤطرهم للتأثير في مجريات الأحداث الاجتماعية والسياسية في البلاد، فإليها يُرجع في تفسير الأحكام الكثيرة التي تعرض على السلطان أَو على الرعية ولها مقعدها في جلسات السلطان الرسمية. ومنها جماعة الإمامية وتتولى

العناية بالمساجد وإمامة الصلوات المفروضة وغيرها، ويصلي السلطان خلفها، ومكانتها تأتي من أن السلطان غالباً لا يرد لها طلباً في الشؤون العامة أَو الخاصة، وهي التي تعين الأئمة في الأقاليم الذين يتمتعون بكل الامتيازات التي تتمتع بها جماعة الإمامية في حاضرة السلطان وتعتبر الجماعة الوحيدة التي لها حضور وممثلون في جميع الأقاليم يعينون بمراسيم تعدها جماعة الإمامية في المركز، وهذه الميزة غير متوفرة للجماعات الدينية الأخرى التي وإن كان لها حضور في الأقاليم إِلاَّ أنه لا يشترط تعيين ممثليهم من قبل الجماعة المركزية في حاضرة السلطان، وتتميز جماعات القضاة بقربها العملي من السلطان والحياة العامة للناس، إِلاَّ أنها جماعة محدودة التأثير الاجتماعي والقيادي باعتبارها جماعات مكروهة نوعاً ما لارتباط عملها بالسلطة والسلطان وما يتبع ذلك من جفاء وقسوة تنفر الأتباع عنها، فجماعة القضاة في سلطنة وداي جماعة معزولة عن الكثير من الأوساط الاجتماعية، ولا يرجع الناس إليها إِلاَّ في حالات نادرة واضطرارية وهذا ما جعل دورها في قيادة الأحداث الاجتماعية والسياسية محدوداً، فلم تظهر منها مشاركة فعالة في الأحداث التي مرّت بها سلطنة وداي إِلاَّ حادثة تنصيب السلطان الغزالي.

وهذا الوصف في التنوع والتمايز في اجتماع سلطنة وداي الإِسلامية يجعلها مماثلة لدار الإِسلام التي استطاع فيها النص الإِسلامي تأسيس اجتماع شامل وموحد، ولكن هذه الوحدة تضمّنت تمايزات وخصوصيات وفئات اجتماعية مختلفة كان موقف الجماعة الشاملة منها وموقفها من الجماعة يتحدد في النهاية بمدى الاقتراب أَو التنائي عن السنّة الجامعة التي شكلت مجرى النّص في الجماعة[1].

ونظراً لأن سلطنة وداي تتبنّى الإِسلام منذ إنشائها فقد كان للجماعات

(1) السيد د/ رضوان: مفاهيم الجماعات في الإِسلام؛ دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإِسلامي، دار التنوير، بيروت، 1984إفرنجي ص7.

الإسلامية امتداداتها داخل أركان السلطة والأسرة الحاكمة، ولها مؤيدوها ومناصروها وأتباعها من حكام الأقاليم فجماعة صاحب الجامع على سبيل المثال أيدت الأمير «أصيل» حاكم إقليم الدبابة في منطقة البطحاء، وقبله وقفت مع السلطان الغزالي في صراعه مع إخوته داخل الأسرة الحاكمة. بينما أيّدت جماعة القضاة الأمير عبد العزيز ابن السلطان يوسف باعتبار أن ذلك يمثّل تنفيذاً لوصية أبيه من ناحية، وإيقافاً للنزاع داخل الأسرة الحاكمة من ناحية أخرى.

وبشكل عام فإن الجماعات الدينية التي تم ذكرها تعتبر جماعات رسمية منظمة تنظيماً رسمياً داخل هياكل سلطنة وداي، بينما هناك جماعات أخرى يمكن أن نسمّيها جماعات غير رسمية، وتمثّلت خلال الفترة التي نهتم بدراستها في جماعة المثقفين في الخارج وهي الجماعات التي تلقت تعليمها الديني والثقافي في الخارج وتشكّلت في هيئة جماعات إصلاحية.

وإثبات صفة الرسمية من غيرها على الحركات الاجتماعية من الموضوعات التي ناقشها الباحثون في علم الاجتماع بكل تفصيل، فالحركات الاجتماعية حسب رأي رادولف هيبرل R. Heberle يمكن أن تشمل جماعات رسمية ذات بناء خاص، إلاَّ أنّها في أحيان أخرى تضم جماعات غير رسمية[1].

وانطلاقاً من أن أغلب الجماعات في سلطنة وداي تأخذ مكانتها الاجتماعية بالوراثة، فإن كل جماعة تسعى من أجل إعداد جيل متميّز بكل الخصائص اللازمة لشغل الوظيفة المعنية، فجزء من التنافس العلمي الذي رأينا مظاهر منه أثناء حديثنا عن التعليم في سلطنة وداي يرجع إلى هذه الناحية. وهذا ما جعل جماعة المثقفين في الخارج وأتباعهم تستفيد من وضعها العائلي كما حدث بالنسبة للشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي بقبوله عضواً فاعلاً في

---

(1) د/ محمّد علي: أصول الاجتماع السياسي. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984، ص438.

جماعة صاحب الجامع الرسمية، إلاَّ أن ما يميّز جماعة المثقفين في الخارج هو أنّهم بدءوا يتجاوزون حدود جماعتهم التقليدية وذلك من خلال تبنّيهم لأفكار واتجاهات جديدة قد لا تقبلها جماعاتهم الأصلية التقليدية، وهذا ما جعلهم يسعون إِلى تأييد القادة داخل حاضرة السلطان ومن خارجها، من الأسرة الحاكمة ومن قادة الأقاليم، وأخيراً وجهوا خطابهم العام نحو عامّة الناس ومثقفيهم بوجه خاص، وهذه نقطة جوهرية في حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي وأتباعه في مقابل جماعة العلماء من حاشية السلطان التقليدية.

وقد ظهرت أهمية التعليم والثقافة الخارجية لحركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي في ثلاثة مواقف اجتماعية وسياسية تجاه أحداث واجهتها سلطنة وداي وهي:

الموقف الأول: خروج حركته باتجاه جديد في السلطنة يفتح الباب بأن يتولى الحكم في السلطنة من هو أكثر كفاءة وجدارة، فالحكم في الإِسلام حسب نظر حركة الشيخ عبد الحقّ الترجمي يجب أن يُسند إِلى من تتحقق فيه الشروط التي تؤهله للقيام بشؤون المسلمين، فالحكم بمقتضى الشرع الإِسلامي الحنيف لا يعرف الحقوق المتوارثة ولا الدماء الملكية، بل الأمر فيه راجع إِلى الجماعة الإِسلامية تبايع بالخلافة من ترى فيه الصلاحية للنهوض بالحكم وتوطيد دعائم الإِسلام وأن ما لحق بتاريخ المسلمين من إسناد الحكم إِلى أسرة معينة ما هو إِلاَّ انحراف عن الإِسلام الصحيح مرة باسم المحافظة على وحدة المسلمين ومرة باسم تحاشي الفتن، وما هو في الحقيقة إلا حجج واهية لتبرير الاستئثار بالسلطة واحتكار الملك.

وهذا رأي ثوري في مجتمع تقليدي وراثي أوردته وصاغته حركة الشيخ عبد الحق السنوسي لتقيم الدليل على أهمية الإصلاح في المجتمع لكل من يجد في نفسه الكفاءة، وقد رشحت الحركة بموجب هذا الرأي الأمير الغزالي

الذي لا تتوافر فيه كل الشروط التقليدية: لتولي السلطنة في وداي، واستطاع أتباع الشيخ عبد الحق أن يؤكّدوا هذا الرأي ويشرحوه للمثقفين وعامة الناس وقادة الأقاليم مما أدّى في النهاية إِلى فوز الغزالي، إِلاَّ أن القوى التقليدية تجمعت وتعاضدت في مسعى لإعادة الأمور إِلى الحياة التقليدية فلم يستمر الغزالي في السلطة إِلاَّ لفترة وجيزة، ولكنّها كانت هامة أظهرت لحركة الشيخ عبد الحق الترجمي وأتباعه إمكانية إنزال أفكارهم إِلى الحياة العامة.

وتتفق جهود حركة الشيخ عبد الحق الترجمي هذه مع ما ذهب إليه هيربرت بلومر H. Blumer حين عرف الحركة الاجتماعية باعتبارها ذلك الجهد الجماعي الرَّامي إِلى تغيير طابع العلاقات الاجتماعية المستقرة في مجتمع معيّن(1).

الموقف الثاني: هو رأي حركة الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي في وصول طلائع محمّد أَحمد المهدي إِلى سلطنة وداي، فقد استشار السلطان الجماعات الأساسية في السلطنة حول ذلك الحدث فكان رأي حاشية السلطان من العلماء هو محاربة طلائع المهدية بكل الوسائل، بينما رأت حركة الشيخ عبد الحق السنوسي أن الرجوع إِلى النّص الشرعي الإِسلامي في هذا الأمر أفضل من الرد المتسرع والخالي من الأدلة والبراهين، وقد توصلت الحركة من خلال النصوص الشرعية إِلى أنّه رغم عدم توافر شروط المهدي المنتظر المذكورة في الآثار والأحاديث في محمّد أَحمد المهدي إِلاَّ أن مناصرته أفضل من محاربته، خاصة وأنّه رجل عُرف بالهداية والصَّلاح، بل إن حركة عبد الحق السنوسي الترجمي سعت بكل جهدها أن توصل رأيها إِلى المثقفين في السلطنة وإِلى عامة الناس متجاوزة في ذلك حاشية السلطان العادية، وهذه ميزة قيادية

(1) الحسيني ـ د/ السيد: علم الاجتماع السياسي؛ المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص3040.

تميّزت بها حركة الشيخ عبد الحق الترجمي عن غيرها من الجماعات وهي الاحتكام إلى القاعدة الشعبية[1].

بينما رجع العلماء من حاشية السلطان إلى وسائل أخرى للرد على هذا الحدث منها الأسرار ودخول الخلوة واستعانوا في هذه بالحاج الفلاتي محمّد سمنوي الذي دخل الخلوة ومن ثمّ رأى فيها أن بلاد برقو كلها محاطة بحصن من نحاس، وقد فسّر هذه الرؤيا أمام السلطان وحاشيته بأنّها تدل على عدم مقدرة طلائع المهدية الدخول إلى سلطنة وداي فوعده السلطان بأن يملأ جيبه حتى ينشق إن تجاوزت سلطنة وداي هذه الأزمة وذلك بعدم دخول طلائع المهدية إليها، وبالمصادفة أصيبت الحملة التي كان يقودها عثمان جانو بوباء عضال توفي قائدها بسببه وتفرّق الآخرون، وهذا ما جعل السلطان يفي بوعده للحاج الفلاتي محمّد سمنوي.

وواضح الفرق بين موقف الاتجاهين فموقف الشيخ الترجمي وجماعته موقف علمي (مبني على النص) وواقعي صيغت فيه الكثير من الأدلة النقلية والعقلية، بينما موقف حاشية السلطان موقف قائم على الأسرار والمصادفات وتصديق الكهّان.

الموقف الثالث: طلب الفرنسيين الهدنة مع سلطنة وداي:

تنطلق أفكار حركة عبد الحقّ الترجمي تجاه هذا الموقف من عدة معطيات أهمّها:

1 ـ نتيجة الصراعات الطويلة التي تمت داخل الأسرة الحاكمة في وداي، خاصة بعد رجوعها من الصواب ومقتل السلطان الغزالي، وتولي محمّد دود مرة المعادي لأطروحات حركة الشيخ الترجمي الإسلامية في سلطنة وداي.

(1) الترجمي، الشيخ عبد الحق السنوسي: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية في أبشة، أنجمينا، ص 4 ـ 5.

2 ـ تتبع السلطان محمّد دود مرة لأنصار حركة الشيخ عبد الحقّ الترجمي وملاحقته لهم وعلى جميع المستويات أهمّها الحكم الذي أصدره بسمل عيني أبرز قادتها وهو الأمير آدم أصيل أَبو كيومة قائد منطقة البطحاء، وهو الشخص المرشح من قبل حركة الترجمي لتميزه بالشجاعة والذكاء مما يمكنه من إحداث ثورة إسلامية تجدد شباب السلطنة وتعيد إليها عهودها الزاهية، وكان آدم أصيل أَبو كيومة من الأسرة الحاكمة ولكنه اندفع في تيار الإصلاح الذي دعا إليه الشيخ عبد الحقّ الترجمي، والحكم عليه بالنفي الدائم أمر هَدّدَ أركان السلطنة وأفقدها أكثر قادتها كفاءة فاتجه آدم أصيل أَبو كيومة بأتباعه غرباً إِلى سلطنة البلالة ثم إِلى سلطنة باقرمية وعاش معها كل أحداثها التالية.

3 ـ سدت حركة حاشية السلطان جميع قنوات الحوار العلمي التي كانت مفتوحة أمام الجماعات المختلفة ليصل رأيها إِلى مركز اتخاذ القرار في السلطنة، فاستأثرت بالمشورة السلطانية لوحدها، وبالتالي ظهرت قرارات السلطان الهامة وهي لا تأخذ في الاعتبار الاتجاهات المختلفة للجماعات، خاصة الآراء التي تمثّلها حركة الشيخ عبد الحق السنوسي وأتباعه، رغم أنّها تمثّل الرأي الأكثر واقعية ومنطقية من ناحية الأدلة العقلية والنقلية التي كانت ترتكز عليها قرارات السلطان في السابق، وبدأ الاهتمام بالخلفيات السابقة للمدلي برأيه بغض النظر عن إيجابية أَو سلبية الرأي، فالشيخ عبد الحق السنوسي وأتباعه استبعدت آراؤُهم في الأحداث الجارية لأنّهم أيّدوا السلطان الغزالي في السابق والذي كان يهدف إِلى إحداث تغيير جذري في تركيبة السلطنة الوراثية، أَو أن حركة الشيخ الترجمي تؤيد ظهور المهدي في السودان الشرقي، ثم إنهم أخيراً ضد الحكم على أصيل بسمل عينيه دون ذنب ارتكبه.

إن هذه المعطيات الاجتماعية الواقعية المحلية هي ما يفسّر المواقف

الاجتماعية لحركة عبد الحق السنوسي في التعايش السلمي والهدنة مع الفرنسيين كما طلبوها، وكذلك المواقف المعارضة التي أيدتها جماعة العلماء في حاشية السلطان، وليس الحدث بحد ذاته مجرّداً.

وعلى كل حال فبمجرد احتلال الفرنسيين لكل من باقرمية وكانم، كاتبوا سلطان وداي بشأن عقد معاهدة معه تكون بموجبها سلطنة وداي محمية فرنسية ضد الغزو الإنجليزي القادم من الشرق، فجمع سلطان وداي مؤدى كلا الحركتين في السلطنة واستشارهم في الموضوع فكان رأي فريق حركة حاشية السلطان من العلماء معارضاً للاستجابة لطلب الفرنسيين آخذين في الاعتبار جميع المعطيات السابقة خاصة حماية الفرنسيين للأمير أصيل الفار من وداي بعينيه والذي من المحتمل أن ينصبوه سلطاناً على وداي إن تعاهدت السلطنة معهم، بينما رأت حركة الشيخ عبد الحق الترجمي السنوسي تحكيم العقل والمنطق ودعت إِلى الاستجابة والتفاوض على الأقل في الظروف الحالية التي تمر بها سلطنة وداي التي خرجت من حروب داخلية طويلة، وذلك لأسباب موضوعية تحتم هذا الخيار، وانطلاقاً من ذلك فقد أخذت حركة الشيخ عبد الحق الترجمي الصدارة في تأييد هذا الرأي وأبدت حججاً قوية كانت على الأقل كافية لأن تنفي عنها عدم الإخلاص في الرأي.

وتتلخص حجج حركة الشيخ عبد الحق الترجمي وأتباعه في اتخاذهم لهذا الموقف في التالي:

أولاً ـ إن النص الإِسلامي يعطي الحاكم الحق في عقد هدنة مع الأعداء لفترة يستطيع فيها التقاط أنفاسه وإعادة بناء قوته ويستعد للمواجهة.

ثانياً ـ إن سلطنة وداي خاضت غمار حروب أهلية طويلة مُزقت فيها بنيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فخرجت منها منهكة القوى، وتحتاج إِلى هدنة زمنية مناسبة تعيد فيها تنظيم نفسها، وبالتالي فإن الهدنة مع الفرنسيين لها سببها الشرعي ولها سببها الواقعي الظرفي.

ثالثاً ـ يملك الفرنسيون من الأسلحة الحديثة المدمّرة ما لا طاقة لسلطنة وداي بمواجهته في الوقت الحاضر.

لكل هذه المبررات رأى الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي وأنصاره تفضيل التفاوض والسلم الذي جنح له الفرنسيون قبل غيرهم على الأقل في الظروف الحالية.

وبعد أن طرح الشيخ عبد الحق كل حججه السابقة وعرف من خلال المعطيات السابقة تعارض أفكاره مع حاشية من العلماء، وتأكّد أن آراءه لا يؤخذ بها، طرح أمام السلطان وحاشيته خياراً أخيراً، تمثّل في طلب المساعدة والعون من مصر، عن طريق عقد معاهدة حماية معها والمحاربة تحت علمها وحمايتها، وهذا رأي ناجم عن تأثّر الشيخ عبد الحق بالوضع في مصر أثناء دراسته في الأزهر، فقد حمل معه أشياء كثيرة منها إيمانه بقوة مصر، الذي تمثّل في موقفه بالمطالبة بالحماية المصرية.

فإذا عقدنا موازنة بين موقف كلا الحركتين، حركة الشيخ عبد الحق الترجمي المتأثّرة بالثقافة الخارجية، وحركة حاشية السلطان من العلماء التقليديين، نجد أن المثقفين في الخارج من علماء مملكة وداي والذين تشكّلوا في حركة إصلاح اجتماعي وسياسي قادها الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي، اتخذوا مواقف اجتماعية مغايرة للمواقف التي اتخذتها الحركة التقليدية لعلماء وداي الذين تلقّوا تعليمهم في الداخل، والمقياس في ذلك هو الأدلة والبراهين واستخدام النص الشرعي وتوظيفه في صياغة اتجاهات اجتماعية وسياسية انطلقت في البداية من خلال الجماعات الدينية التقليدية مثل جماعة صاحب الجامع في حالة الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي، ولكن هذه الحركة الإصلاحية تجاوزت هذه الجماعات التقليدية والوراثية، فكسبت أعضاء جدداً من جماعات مختلفة وبالتالي صار رأيها لا يعبّر بالضرورة عن جماعة معيّنة تقليدية بل تحرر من جميع الجماعات وأصبح مستقلاً وله مناصروه

ومؤيّدوه من أغلب أعضاء الجماعات وقادة الأقاليم في وداي. وأهم ظاهرة تميّزت بها حركة الإصلاح الجديدة، مخاطبة أعضائها بالأدلة النقلية والعقلية التي قام عليها الاجتماع الإسلامي في سلطنة وداي منذ إنشائها وكأنها رجعت بأعضائها إلى الجذور الاجتماعية لاجتماعهم وإلى الأصول الشرعية التي كانت الأساس لتكوينها الاجتماعي في منطقة وداي، وهي التي جعلت هذه السلطنة تصهر القبائل المختلفة والجماعات المتميزة والعناصر المتباينة في وحدة اجتماعية متماسكة أساسها الاجتماع الإسلامي. وهذه الظاهرة تطلّبت ظهور الكتابة الحديثة للرد على أسئلة أعضاء الجماعة وتوجيه التوصيات إلى عامة الناس وذلك من أجل تبصيرهم بقضايا الزمان الراهنة والملحّة. وما وجهة النظر في العلاقة مع أهل الكتاب وعقد الهدنة معهم في حركة الشيخ عبد الحق الترجمي، إلاّ عارض ولم تكن الأصل في الحركة بدليل معارضة الحركة للفرنسيين بمجرد تجاوزهم لأصول الاجتماع الإسلامي (الشرع)، فجاءت المعارضة مبنية على النص الإسلامي، كما كانت المواقف بالهدنة قائمة عليه، إن ثبات مواقف حركة عبد الحقّ السنوسي الإصلاحي يوضحها موقفهم من ممارسات الفرنسيين اللاشرعية في الاحتلال ومقاومتهم لذلك بكل الوسائل، إلى أن وصل الأمر إلى التصادم معهم في حادثة الكبكب الشهيرة التي استشهد فيها حوالي أربعمائة من أعضاء الحركة على رأسهم قائد الحركة عبد الحقّ السنوسي الترجمي، ولكن آراء الحركة الاجتماعية والسياسية ظلت في صدور أتباعه وحوارييه توارثوها عبر الأجيال، فكان لها صداها في الأنشطة الاجتماعية والسياسية والثقافية التي قام بها الشيخ محمّد عليش عووضة وتأسيسه للمعهد العلمي في أبشة حاضرة سلطنة وداي عام 1946إفرنجي، والصراعات الاجتماعية التي خاضها مع الفرنسيين والجماعة التقليدية من علماء وداي حتى شبهوا دوره بدور الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي الذي يتفق معه بأنّه من خريجي الأزهر أيضاً إلاّ أنه يختلف عنه في أنه خرج من جماعة الإمامية في السّابق ولكنهما يتفقان في الخط الفكري لحركة الإصلاح الاجتماعي التي تهدف إلى

تجاوز الوضعية الاجتماعية في سلطنة وداي انطلاقاً من الإصلاح العملي من داخل جماعة العلماء الموجه الحقيقي للسلطنة في وداي. فصلاح تركيبة جماعة العلماء حسب رأي هذه الحركة هو المنطلق لصلاح التركيبة السياسية والاجتماعية في وداي باعتبارها الأولى وهي الأساس، فالسلطنة إسلامية لا يتولاها إِلاَّ عالم، ولكن دخول الوراثة كمحدد للاستيلاء على الحكم أوصل سلاطين جهلاء أَو نصف متعلمين إلى الحكم ويساعدهم علماء على شاكلتهم وصلوا إِلى مناصبهم العلمية بالوراثة فلا أقل من أن يصلح علماء المنطقة ومنهم ينتقل الصلاح إِلى القمّة ثم ينعكس على الرعية.

أما عن مستويات الصراع بين الحركتين فمن الملاحظ أن الجماعات الدينية التقليدية في سلطنة وداي مثل جماعة الإمامية، وجماعة صاحب الجامع وجماعة القضاة، وغيرها، باعتبارها جماعات وراثية تحاول الاحتفاظ بمكانتها لدى السلطان وعامة الناس عن طريق حشد الأهل والأتباع خاصة الأبناء الذين يدرّبون للقيام بعمليات شغل مناصب الآباء بعد وفاتهم، فإن هذه الجماعات تعج بالصراعات الاجتماعية الداخلية بين أفراد الأسرة الواحدة، خاصة حينما تتسع الأسرة، وتقل المناصب المراد شغلها، هذا بالإضافة إِلى العمليات التي يقوم بها السلطان لاستبعاد من لا يراه موالياً من أفراد الأسر أَو العلماء التقليديين، فالسلطان له الحق في إبعاد أسرة معينة من مكانها الديني وتنصيب أخرى، رغم أن هذا لم يحدث إِلاَّ نادراً، إِلاَّ أن التخوف موجود لدى جميع الجماعات الدينية، وهذا ما يبرّر خوفها وترصدها الشديد للحركات الجديدة التي يقودها علماء تلقوا تعليمهم في الخارج، فهم غالباً يتميّزون بعدم القبول بالتقاليد القديمة المقبولة حسب ما تعارف عليه الناس محلياً، ولهذه التقاليد القوة بحيث يصعب على المتعلم الذي لم يخرج من دائرة تأثيرها الشعور بعدم إلزاميتها الدينية. إذن هناك صراع اجتماعي داخلي بين الجماعات الدينية التقليدية مجتمعة وبين أبنائها بالميراث الذين تلقوا تعليمهم في الخارج فهم غالباً

ما يحملون بذور التغيير الاجتماعي في أيديهم، ولذلك فهم مشكوك في آرائهم ومواقفهم وإن صاحبها النص أَو الشرع والبرهان، فمن السهل أن تحاك حولها الشبهات من قبل الجماعات الدينية التقليدية، مما يجعل الجماعات الإصلاحية تظهر نفسها وتتجاوز الطرق التقليدية المتبعة من قبل الجماعة الدينية في التعبير عن نفسها وذلك بنزولها إِلى مخاطبة المثقفين وعامة الناس بالكلمة المكتوبة والمعززة باستنطاق المخزون الثقافي والاجتماعي للاجتماع الإِسلامي في سلطنة وداي، وهذا الدور يمثّله عبد الحقّ السنوسي في مخطوطه: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، فهو يمثل قيادة فكرية لهذه الحركة رجع إليها الناس في دار وداي لتقديم النصح والمعلومات والمعرفة المطلوبة.

ومن أهم مظاهر الصراع الاجتماعي والفكري التي خاضها الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي تجاوزه لوضعه العادي في جماعة صاحب الجامع، ورأيه في أن يتجاوز الحكم واستلام السلطة في سلطنة وداي الإِسلامية الأسرة الحاكمة الوراثية، وذلك بأن تعطي الفرصة لأبناء السلطنة من جميع السلالات تولي قيادتها كل حسب مقدرته، بينما الاتجاه الآخر من جماعة حاشية علماء السلطان، حاول التمسّك بالحكم الوراثي للسلطنة وترك الأمور كما هي عليه من تدهور في الحياة الاجتماعية أبرز مظاهره سمل عيون الأمراء المتميزين لقطع طمعهم في السلطة وقتل وسجن وإبعاد من يدلي برأي مخالف لذلك.

ومن الناحية السياسية أبدت حركة عبد الحقّ السنوسي الترجمي الانفتاح الخارجي بقبولها لطلائع المهدي في السودان الشرقي، ورأت أن تأييده أفضل لرفع راية الإسلام من معارضته وقتاله. وكذلك دعت الحركة إِلى التعاون مع مصر؛ لتأثّر قائدها بالتيارات السياسية والفكرية التي كانت سائدة بها.

بينما الجماعات التقليدية من علماء السلطان استبعدت التعامل مع الخارج، فاستعانت بالأسرار متمثّلة في خلوة الحاج الفلاتي محمّد سمنوي

لإبعاد طلائع المهدي. ولم تعط أي أهمية للتعاون مع مصر ربما لأنّها لا تعرف عنها الكثير، وإن عرفت فإن مصر ربما تساعد إن قدمت حركة الشيخ عبد الحق المعادية لها، باعتبار الشيخ عبد الحق من مثقفي مصر المعروفين.

وأخيراً كان لحركة الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي رأي في الهدنة مع الفرنسيين الذين طلبوها مع سلطنة وداي واستندت الحركة في ذلك إلى أدلة نصية من الاجتماع الإسلامي (خاصة الفقه المالكي) إلاَّ أن التكبّر والتعالي أعمى السلطان وحاشيته فلم يتدبّروا النصوص التي كانت توردها لهم حركة الشيخ عبد الحقّ الترجمي في هذا الموضوع، فقد ذكر الشيخ موسى إدريس أن السلطان محمّد دود مرة لما أرسل وحاشيته إلى السجن المنزلي في العاصمة «فورت لامي» بدأ يدرس مع علمائه كتاب مختصر خليل، فاندهش حينما وصل إلى الدرس الذي يخص الهدنة مع أهل الكتاب في مختصر خليل، فوجه سؤالاً إلى حاشيته من العلماء مفاده: ألم يكن الشيخ عبد الحق محقاً في كلامه حينما عرضت عليكم الموضوع قبل سنوات؟

فأجابه العلماء بكل حسرة: إن حقدك وحقدنا عليه في جوانب غير جوابه في هذه المسألة، هو ما أعمانا عن التثبت من رأي خليل الذي كان ينادي به عبد الحق الترجمي في ذلك الاجتماع، فلامهم السلطان ولاموه[1].

أما عن تعامل الفرنسيين مع التيارين فقد اتخذ طابع الجمع بين التيارين الإسلاميين، فالفرنسيون اعتبروا الصراع بين تيار الشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي، وحركة العلماء من حاشية السلطان صراعاً داخلياً، واعتقدوا أن كلا التيارين يحمل نحوهم نفس الاتجاه المعارض من الناحية العملية. فرغم أن جماعة العلماء من حاشية السلطان قد خف دورها في التأثير على الأحداث

---

(1) إدريس، الشيخ موسى: مقابلة حول موضوع العلم والعلماء في أنجمينا، بتاريخ 15/3/1992إفرنجي.

الاجتماعية والسياسية بتدهور بناء السلطنة في وداي بشكل عام بعد السيطرة الفرنسية، إلاَّ أن حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي استطاعت أن تحرّك الرأي العام لدى الجماعات الإسلامية على رفض الفرنسيين كاستعمار وسيطرة رغم موقفها السابق من الهدنة معهم، فاجتمع شمل الجماعات الدينية الإسلامية في إطار موحد يقوم على مبادىء الاجتماع الإسلامي التي عرضها الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي في كتابه تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، والتي تمثّلت في عدم الشكوى لدى الفرنسيين، وتحريم الاستعانة بهم، وعدم التداوي لديهم واتخاذهم أطباء، وأن لا يولى قاض منهم على وداي[1] فأدّى هذا الموقف الرافض للتعامل من قبل التيارين إلى ثورة اجتماعية ضد الفرنسيين قادتها الجماعات الدينية التقليدية والإصلاحية، فالاستعمار الفرنسي كعامل خارجي أدّى إلى توحيد الجماعات الدينية في سلطنة وداي داخلياً، عبّرت عن هذا التوحد بشكل علني الأحداث الاجتماعية والسياسية التي سبقت موقعة الكبكب، فقد ساهم في مقاومة الفرنسيين جميع فئات الجماعات الدينية مثل الإمامية، وصاحب الجامع والقضاة، بالإضافة إلى جماعات الإصلاح والمثقفين في الخارج، فالفتوى التي ظهرت بشأن المقاومة والتي أدّت إلى مقتل الضابط الفرنسي صدرت من الشيخ عبد الحقّ الترجمي أو من تلميذ له حسب الروايات الفرنسية وغيرها.

ومن الملاحظ أن نمط تعامل القوى الاجتماعية المختلفة في وداي مع الفرنسيين قد أثّر سلباً على انتشار الثقافة الفرنسية، فقد ذكر الباحث الاجتماعي الشادي الدكتور عيسى حسن خيار في كتابه: «رفض المدرسة الفرنسية من قبل أبناء وداي» أن الأحداث والصدامات الاجتماعية والسياسية التي خاضها الفرنسيون مع الجماعات والقيادات الإسلامية في وداي قد أدّت إلى توحيد الصف الإسلامي وتجاوز الخلافات الداخلية، في سعي

(1) الترجمي، مرجع سابق ذكره، ص ص 6 ـ 7.

مشترك نحو توحيد الكلمة الإِسلامية ورفض الأطروحات الفرنسية[1].

وتم تطوير الأفكار التي طرحها عبد الحقّ السنوسي الترجمي في محاولة لترجمتها عملياً من أجل خلق حجاب أَو ساتر يحمي الثقافة الإِسلامية من التأثّر بالثقافة الفرنسية، فاعتبر التشبه بالفرنسيين بلبس زيّهم من الكفر في الظاهر، وحرم العمل مع الفرنسيين بالأجر، وحصل من خلال هذه التعابير فصل شديد بين جماعة الإِسلام وجماعة الكفر من الفرنسيين، فأدّى هذا العزل الثقافي إِلى رفض كل ما هو فرنسي من الزي إِلى العمل إِلى الدراسة، فانكفأ أهل وداي ثقافياً على أنفسهم وتمسّكوا بثقافتهم الإِسلامية العربية، ورفضوا الثقافة الفرنسية بجميع مظاهرها، فالخدمة العسكرية تعتبر من المحرمات أثناء الاحتلال الفرنسي خاصة «التزي بزيهم» التي أشار إليها عبد الحقّ السنوسي في كتابه واستمرارية المرتبات الجارية التي اعتبرها من علامات الدجال، فالعسكري منبوذ من أسرته في وداي حتى بعد الاستقلال بقليل، وهناك تساؤل حول حكم الأكل معه ومخالطته اجتماعياً خاصة في مسائل الزواج.

أما الثقافة الفرنسية في شكلها اللغوي والتعليمي فإن الرفض على مستواها كان أكثر إحكاماً، فقد رفض الأهالي تسجيل أولادهم في المدرسة الفرنسية بشكل كبير، رغم الإغراءات والامتيازات التي قدّمها الفرنسيون لكل من تعلّم لغتهم، وسعياً من الفرنسيين لكسر هذا الحاجز الاجتماعي والثقافي والسياسي والقائم على توجيهات من الجماعات الإصلاحية الدينية فقد أنشأوا مدارس في بعض المدن والقرى مزودة بداخليات مجهزة تجهيزاً متميزاً إِلاَّ أن ذلك لم يخفف من حدة الرفض، وظل الناس يعلمون أبناءهم بأنفسهم وبالعربية، وللتدليل على هذا الرفض الاجتماعي فقد عاش كاتب هذه السطور في حفرة في الغابة عدة أيام لوحده في مكان خفي وضعته فيه والدته خوفاً عليه من الحملة

(1) KHAYAR, DR. ISSA HASSAN: REFUSE DE L'ECOLE, PARIS, C.N.R.S., 1977, PP. 12-15.

الفرنسية التي وصلت إلى القرية لتسجيل التلاميذ الصغار في المدرسة الفرنسية التي أُنشئت حديثاً، ولم يخرج من المخبأ إلاَّ بعد ذهاب الحملة من القرية، وقد وصل الأمر ببعض الأسر أن تفدي أبناءها بالمال لكي لا يسجّلوا ويؤخذوا للمدارس الفرنسية التي يعتبرها الأهالي تعليماً للكفر وللنصرانية، وقد بقيت هذه النظرة إلى الآن في بعض العائلات وهي ما يفسّر ازدياد المدارس العربية والإسلامية. وقد أدّى هذا الرفض للمدرسة الفرنسية إلى آثار هامة في التركيبة التعليمية في شاد حالياً، حيث ظلّت منطقة وداي بشكل عام على ثقافتها الإسلامية وتعليمها العربي، مما جعل الإدارة منذ الاستعمار وإلى الآن تعترف بهذا الواقع التربوي التعليمي، فأنشئت مدارس عربية فرنسية حكومية، وسمح بإنشاء مدارس عربية أهلية وتوظيف بعض العلماء للتدريس في هذه المدارس بينما المدارس الفرنسية ظلّت محدودة الإقبال في إقليم وداي كله إلى الآن، فقد أورد وزير التربية الوطنية الشادي في كلمته في المؤتمر الوطني المستقل عام 1992إفرنجي أن نسبة تسجيل الأطفال في المدرسة الفرنسية في منطقة وداي لا تزيد عن 16٪ في مقابل 117٪ في منطقة مندو[1].

والخلاصة أن حركة الشيخ عبد الحقّ الترجمي سعت إلى إحداث تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية والسياسية لسلطنة وداي الإسلامية، وذلك من خلال الاستفادة من المخزون الثقافي الذي يوفره الاجتماع الإسلامي، الذي أنشأ دار إسلام حول بحيرة شاد منذ القرن الأول الهجري السابع الميلادي ثم انتشر تأثيره في حياة الشعوب الإفريقية بصورة سلمية وانسياب طبيعي فتكونت سلطنات إسلامية قامت على النص الإسلامي قرآناً وسنّة وتاريخاً مستفيدة من اجتهادات العلماء وخاصة علماء المذهب المالكي المنتشر في هذه المناطق.

---

(1) مونقار، د/ فديل: خطاب وزير التربية الوطنية في المؤتمر الوطني المستقل باسم حزبه، أنجمينا، 1992م.

فنجحت الحركة سياسياً في تنصيب السلطان الغزالي في وداي متجاوزة التقاليد الوراثية، وسعت إلى أن يكون لها تأثير في الحياة العامة، فاتخذت موقفاً معارضاً من تولي محمّد دود مرة سلطاناً على وداي، فاختارت بدلاً عنه آدم (أصيل) وكان لها موقفها من ظهور المهدي في السودان الشرقي الذي خالفت فيه الاتجاه التقليدي داخل حاشية السلطان، وكان لحركة الترجمي موقفها في الهدنة مع الفرنسيين باعتبارهم أهل كتاب يمكن عقد هدنة مؤقتة معهم.

ولحركة الشيخ عبد الحقّ الترجمي دور متميّز بعد توحيد الصف الداخلي في مواجهة فرنسا كاستعمار وسيطرة، فرفضت التعامل معه متمسكة بالأحكام الشرعية في التعامل، وساعد ذلك على صياغة خطة موحدة لرفض انتشار الثقافة الفرنسية في وداي.

وقد جسّدت حركة الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي دورها القيادي بأعمال مكتوبة وموثقة، وبالتالي فهي ليست «دال بدون مدلول» كما قال «بيرك» في آيت باعمران في المغرب[1].

بل تمثّلت قيادتها في استخدام جيد لمخزون الاجتماع الإسلامي الذي أعطتنا الدليل من خلاله على وجود قيادة اجتماعية واعية لحركة إصلاحية متميّزة لها قضاياها التي تسعى إلى تحقيقها، كما أعطى المخزون المكتبي خلال القرن التاسع عشر الدليل لعلي المحمودي لإثبات علاقة قبائل آيت باعمران بالسلطنة المغربية، وفي كلا الدراستين سعي منهجي لتجاوز المنهج الفرنسي الذي يستبعد الحقائق المكتوبة في تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية للمستعمرات القديمة باعتبارها جماعات بدائية لا تعرف الاهتمام بالكلمة المكتوبة والتعامل في إطارها.

---

(1) المحمود، علي: السلطة والمجتمع في المغرب؛ نموذج آيت باعمران، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989، ص115.

نتائج الدراسة:

من خلال العرض السَّابق للدراسة يمكن صياغة النتائج التالية:

1 ـ حاولت الدراسة من الناحية النظرية أن توضح أثر الحضارة الإِسلامية على النُّظم الاجتماعية للجماعات حول حوض شاد عامة، وفي دار وداي بصفة خاصة، مما أدّى إِلى ظهور قيادات دينية لها أثرها في القضايا الاجتماعية والسياسية، وركّزت الدراسة في هذا الإطار على الدور الاجتماعي والسياسي الذي قامت به الجماعات الإِسلامية في دار وداي والتي كان يقودها الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي وذلك من خلال توجيهات وتوصيات ومعلومات مكتوبة جسّدها في رسالته تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، فأوضحت هذه الدراسة أهمية دراسة الجماعات القيادية من خلال أفكارها الإِسلامية، فتوصلت إِلى أن الشيخ الترجمي مثَّل قيادة إسلامية من خلال أفكاره الاجتماعية والسياسية التي عبَّرت عن محاولة للخروج من الوضع السياسي والاجتماعي الذي وصلت إليه سلطنة وداي في صراعها الداخلي والخارجي، وما يميّز أعمال هذا القائد هو انطلاقه من الأرضية الاجتماعية، والدينية والسياسية حيث استخدم المخزون الثقافي للاجتماع الإِسلامي من أجل إبراز قضية سياسية اجتماعية وهي التعايش السلمي بين أهل الأديان السماوية حتى في أصعب الظروف، وهي ظروف الاحتلال فسعى إِلى أن يظل أهل الأرض على أرضهم الإِسلامية وإن دخلها النصارى محاولة منه لتطبيق الهدنة الإِسلامية المشروطة إِلى أن تقوى سلطنة وداي وتتجهز بكل مقومات القوة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

2 ـ قامت الدراسة من الناحية العملية بتحليل مضمون رسالة الاتصال التي كتبها الشيخ عبد الحقّ الترجمي فوضحت المواقف والاتجاهات الفكرية الرئيسة التي أثّر من خلالها الشيخ عبد الحق في الوضع السياسي

والاجتماعي لدار وداي، فأوضحت في كل قضية عرضها الترجمي في هذه الرسالة وكانت محل اختلاف بين جماعته التي هي الجماعة الإصلاحية وجماعة العلماء من حاشية السلطان وهي الجماعة التقليدية، العوامل التي جعلت أيّاً من الجماعتين تقف الموقف الذي وقفته من القضية المطروحة، ثم أجرت الدراسة مقارنة بين اتجاهات ومواقف الجماعات الدينية المختلفة في دار وداي وبيَّنت مستويات الصراع الفكري بينها، والمواقف والاتجاهات من انتشار الثقافة الفرنسية في دار وداي.

التوصيات:

تشير نتائج هذه الدراسة إلى التوصيات التالية:

1 ـ الاهتمام بدراسة أثر الحضارة الإسلامية على النُّظم الاجتماعية على الجماعات حول حوض شاد عامة وفي دار وداي خاصة، مع التركيز على أثرها في ظهور قيادات دينية تقود ثورات اجتماعية من أجل تغيير العلاقات السياسية، وذلك بهدف سد النقص الموجود حالياً، فأغلب الدراسات تُوجَّه نحو دراسة أثر الحضارة الغربية عموماً والثقافة الفرنسية على الإنسان الشادي، وبالتالي التركيز على الجماعات القيادية التي تشكّلت حديثاً في إطار الاستيعاب الفرنسي، ومدى تقدم هذه الجماعات في سلّم استيعاب الحضارة الغربية والثقافة الفرنسية وهو ما يسمى بدراسة القيادات الجديدة أَو الحديثة المستوعبة للأفكار الفرنسية، بينما في الواقع العملي لا تمثل هذه الجماعات المتفرنسة إلاَّ نسبة ضئيلة في المجتمع الشادي عامة وفي دار وداي خاصة، والتركيز على دراستها لوحدها يعطي صورة متحيّزة عن دور الجماعات الاجتماعية في المجتمع، في الوقت الذي تمثّل فيه الجماعات الدينية في إطار الاجتماع الإسلامي من الناحية الإحصائية النسبة الأكبر عددياً، وقد أوضحت هذه الدراسة أن اتباعها لسلوك الابتعاد عن القضايا العامة خاصة دورها السياسي والاجتماعي لم

يكن سلوكاً طبيعياً إذا نظرنا إِلى دورها طيلة الوجود الإِسلامي حول حوض شاد منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، فهو سلوك ارتبط تاريخياً بالاستعمار الفرنسي من بداية هذا القرن فقط وما تبعه من أبعاد مقصودة وتهميش متعمّد لدور هذه الجماعات الدينية، وتم ذلك تحت ضغوط عسكرية وإدارية وسياسية، هذا بالإضافة إِلى الجهود التي بذلها الفرنسيون من أجل تكوين جماعة بديلة عن الجماعات الدينية تقوم بنفس الدور القيادي الذي كانت تقوم به الجماعات القيادية الدينية وهي ما يسمى بالصفوة المتفرنسة.

2 ـ وبناء على ذلك فإن أهم توصية بعد التوصية السَّابقة لهذه الدراسة هو رد الاعتبار للجماعات الدينية حول حوض شاد عامة وفي دار وداي خاصة بإعطاء نماذج واقعية تقتدي بها الجماعات الدينية التائهة حالياً بفقدها للنموذج العملي في الدور السياسي والاجتماعي، ويمكن أن يبدأ ذلك بالاهتمام بتراثها العلمي وإحيائه وتطويره والعمل على إبطال المنهج الغربي عموماً والفرنسي خاصة والقاضي بعدم دراسة الجماعات الدينية في دار وداي من خلال أعمال مكتوبة، وذلك من أجل تأكيد زعمهم بأن هذه المنطقة لم تعرف القادة بالمعنى الأوروبي أي الذين يقودون شعوبهم من خلال أفكار واتجاهات مكتوبة، بل هم يتصورون السكان في هذه المناطق دائماً كالقطيع فالقائد دوره في أن يتقدم ثم يتبعه القطيع دون حاجة إِلى أفكار واتجاهات مكتوبة، بينما هذه الدراسة أبطلت هذا الزعم تماماً، فالجماعات الإصلاحية التي يقودها الشيخ عبد الحقّ الترجمي لم تتقدم شعبها بدون أفكار اجتماعية وسياسية مكتوبة، بل عبّرت عن رأيها كجماعة قيادية أمام السلطان في وداي وجماعته التقليدية وأمام السلطات الفرنسية، ووضحت اتجاهاتها وأفكارها في خطابها السياسي الموجه لبقية أفراد الشعب في دار وداي انطلاقاً من المخزون الثقافي للاجتماع الإِسلامي.

3 ـ أظهر تحليل المضمون لرسالة الشيخ الترجمي الحاجة إلى جهود كبيرة على المجتمع الشادي أن يبذلها من أجل جمع تراث وأعمال قادته الدينيين وعلمائه، وذلك من أجل مواجهة عمليات التذويب الثقافي الفرنسي، فعملية سلب الهوية الثقافية تتجسد أوضح ما تتجسد في أن يترك الشعب بدون تراث علمي، وبالتالي يتم التعامل معه اجتماعياً وسياسياً وثقافياً على أنه شعب فاقد للقيادة الفكرية تاريخياً، فيظل مهزوماً أمام المستعمر الذي يعرض له قادته السياسيين والاجتماعيين كنماذج قيادية في كل عمل، فعلى المجتمع الشادي أن يتحمل إنشاء مراكز بحث في جامعاته ومعاهده العليا أَو يوجه المراكز والمعاهد الموجودة فعلاً إلى أن تهتم بجميع ما كتبه القادة من رسائل ووثائق وكتب وحفظها في أماكن تسهل على الباحثين عملهم الأكاديمي والثقافي.

الخلاصة:

تظهر المقارنة بين مواقف الجماعات الدينية في دار وداي أهمية العنصر الداخلي في تفسيرها، فالصراعات التي دارت داخل الجماعات الدينية منبعها في الأساس داخلي، حتى أن موقفها من الهدنة مع الفرنسيين مشبع بالعواطف والمشكلات الخلافية التي سبقت طلب الفرنسيين للهدنة، فالصراع الداخلي للجماعات الدينية وتأثّرها بالصراع داخل الأسرة الحاكمة خاصة الصراع الذي دار بين السلطان دود مرة والأمير أصيل، هو الذي ساهم في رفض أفكار الجماعات الإصلاحية في التعايش بين أهل الأديان السماوية، وليس اعتقاد علماء السلطان وتنبؤهم بعدم صدق الفرنسيين في طلبهم للهدنة، وهذا الاستنتاج يؤكّده توحد هذه الجماعات الدينية بمجرد زوال الخلافات الداخلية داخل الأسرة الحاكمة في دار وداي، وقد ساهم في هذا التوحد حِدَّة الضغوط الفرنسية، فوقفت القيادات الدينية في وداي صفاً واحداً ضد انتشار الثقافة الفرنسية إِلى الاستشهاد في موقعة الكبكب الشهيرة.

المراجع والمصادر

أولاً ـ المخطوطات:

1 ـ الترجمي: الشيخ عبد الحق السنوسي/ الدالية، مخطوط المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

2 ـ الترجمي/ الشيخ عبد الحق السنوسي/ النونية الصغرى، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

3 ـ الترجمي، عبد الحق السنوسي/ النونية الكبرى، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

4 ـ الترجمي، عبد الحق السنوسي/ الدولة الإسلامية الودادية، مخطوط من تلخيص الأستاذ عثمان علي محمّد، مكتبة المعهد الوطني للمعلومات الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

5 ـ الترجمي، عبد الحقّ السنوسي/ تبصرة الحيران من هول فتن الزمان مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا.

6 ـ الترجمي، يعقوب بن سيط خليل/ مسألة التوحيد، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

7 ـ التونسي، الشيخ بن عمر، رحلة إلى وداي (1810 ـ 1812هـ) مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

8 ـ جرمة، الأستاذ محمّد/ معلومات عن المجتمع الشادي. وثيقة بمكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا.

9 ـ دان فوديو، الشيخ عثمان/ نجم الإخوان في الجامع الحاوي لأعمال الشيخ عثمان دان فوديو، بخط الطاهر بن محمّد البخاري/ مكتبة لاكو، نيجريا.

10 ـ الرماسي، يعقوب بن محمّد/ رجال الكبكب، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

11 ـ محمّد، عثمان علي/ لمحات من التاريخ الشادي الإسلامي، مخطوط، مكتبة المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا.

12 ـ محمّد، عثمان علي/ نفحات من تراث أجدادنا علماء أبشة، مخطوط، المعهد الوطني للمعلومات الإنسانية، جامعة شاد، أنجمينا.

13 ـ علي، موسى/ محاضرات في تاريخ وداي، من تلخيص عثمان علي محمّد، مخطوط المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، أنجمينا.

ثانياً ـ تفاسير القرآن الكريم:

14 ـ أبو البقاء، محيي الدين العكبري/ إملاء ما منّ الله به من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الفكر، بيروت، (ب ت).

15 ـ البروسي، الإمام الشيخ إسماعيل حقي/ تفسير روح البيان، دار الفكر، بيروت، المجلد الثاني، الجزء 26، (ب ت).

16 ـ الجمل، سليمان عمر العجيلي الشافعي (ت1204هـ)/ الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، دار الفكر، بيروت، ج3، (ب ت).

17 ـ الخازن، الإمام علاء الدين علي بن محمّد بن إبراهيم البغدادي/ تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت، ج2، (ب ت).

18 ـ الدارني، فخر الدين/ التفسير الكبير، دار الفكر بيروت، (ب ت).

19 ـ الحاوي، أَحمد/ حاشية العلاَّمة الصاوي على الجلالين، دار الفكر، بيروت، (ب ت)، 1977.

20 ـ ابن فودي، العلامة ابن محمّد عبد اللَّه بن محمّد بله عثمان/ ضياء التأويل في معاني التنزيل، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1961.

21 ـ المحلي، جلال الدين، وجلال الدين السيوطي/ تفسير الجلالين، دار الفكر بيروت، 1977.

ثالثاً ـ كتب الحديث:

22 ـ أَبو داود، الحافظ أَبي داود بن الأشعث السجستاني/ سنن أَبي داود، دار الفكر، بيروت، 1990.

23 ـ أَبو جمرة/ مختصر أَبي جمرة، دار الفكر، بيروت، (ب ت).

24 ـ ابن أنس، الإمام مالك/ صحيح الموطأ، دار الفكر، بيروت، (ب ت).

25 ـ البخاري، الإمام أَبو عبد اللَّه محمّد بن إسماعيل/ صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، (1981).

26 ـ السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرَّحمن/ منظومة علم الأثر، دار الفكر، بيروت، (1981).

27 ـ السيوطي، الإمام عبد الرَّحمن جلال الدين/ الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر، بيروت، (ب ت).

28 ـ الشنواني، الشيخ محمّد/ حاشية الشيخ محمّد الشنواني على مختصر أَبي جمرة، دار الفكر، بيروت، (ب ت).

29 ـ عبد الباقي، محمّد فؤاد/ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان إماما المحدثين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949.

30 ـ العسقلاني، الإمام أَبو الفضل أَحمد بن علي بن حجر/ بلوغ المرام.

31 ـ مسلم، الإمام أَبو الحسين/ صحيح مسلم/ دار الفكر، بيروت، (ب ت).

32 ـ النووي، الإمام أَبو زكريا بن شرف/ رياض الصالحين، دار الفكر، بيروت، (1992إفرنجي).

رابعاً ـ الكتب العربية:

33 ـ الأزهر الشريف/ بيان للناس، مطبعة المصحف الشريف، القاهرة، 1984.

34 ـ السعيد، د. محمّد فائز/ الأُسس النظرية لعلم الاجتماع السياسي، دار الطليعة، بيروت، 1983.

35 ـ إسماعيل، د. قباري/ علم الاجتماع السياسي، منشأة المعارف، الإسكندرية. 1980.

36 ـ إسماعيل، د. قباري/ أميل دور كايم مؤسّس علم الاجتماع المعاصر نظرياً وتطبيقياً، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1976.

37 ـ أللير، أمين، إفريقيا والعرب، دار الحقائق. (ب م) 1980.

38 ـ الأنقر، محمّد/ نظرية الجماعة في علم الاجتماع، الدار التونسية للنشر، 1971.

39 ـ أيوب، محمّد صالح، جماعات التحديث الاجتماعي في وسط إفريقيا، مطبعة المعرفة، القاهرة، 1991.

40 ـ أيوب، محمّد صالح/ مجتمعات وسط إفريقيا بين الثقافة العربية والفرانكوفونية (تحت الطبع) مركز البحوث والدراسات الإفريقية، سبها، 1990.

41 ـ أيوب، محمّد صالح/ الإِسلام والثقافة العربية في شاد، (تحت الطبع) دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1993.

42 ـ البوصري، الشيخ عبد الباقي بن سليمان العمري/ الهزيمة، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، (ب ت).

43 ـ البوني، الإمام أبو العباس أَحمد بن علي/ منبع الحكمة، المكتبة الشعبية، بيروت، (ب ت).

44 ـ البيجوري، الشيخ إبراهيم/ تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إدارة المعاهد الأزهرية، القاهرة، 1979.

45 ـ بيلو، الإمام محمّد/ إنفاق الميسور (تحقيق وتنغ)، (ب. د) كانو، 1957.

46 ـ التجاني، مكي عبد اللَّه/ طريق الهدى والرشاد، دار التضامن، الخرطوم، 1990.

47 ـ التسولي، ابن الحسن علي بن عبد السَّلام/ البهجة في شرح التحفة، شركة ومطبعة البابي الحلبي بمصر، القاهرة، 1951.

48 ـ التونسي، الشيخ محمّد بن عمر/ تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، (تحقيق د. فهد محمّد عساكر، د. مصطفى محمّد مسعد) الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.

49 ـ الجمل، د. شوقي/ تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.

50 ـ ابن الحاج، ابن عبد اللَّه محمّد العيدري الناسي: المدخل/ دار الفكر، بيروت، (ب ت).

51 ـ الحافظ، الكاتب محمّد/ الريح الأحمر والدواء الأكبر وكيفية التداوي بها عما روي، طبع على نفقة بلالبرتا، كنو، (ب ت).

52 ـ حسن، حسن إبراهيم/ النُّظم الإِسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.

53 ـ حسن، د. يوسف فضل/ مقدمة تاريخ الممالك الإِسلامية في السودان الشرقي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1971.

54 ـ الحنديري، سعيد عبد الرَّحمن/ العلاقات الليبية الشادية، مركز الجهاد الليبي، طرابلس، 1983.

55 ـ خالدي، د. مصطفى، د. عمر فروخ/ التبشير والاستعمار، بيروت، (ب ت) 1975.

56 ـ الخرشي، أَبي عبد اللّه محمّد/ شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة العامرة الشرقية، القاهرة، 1316هـ.

57 ـ الخشاب، د. أَحمد/ التفكير الاجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

58 ـ ابن خلدون، العلاَّمة عبد الرحمن/ المقدمة، دار العلم، بيروت، 1981.

59 ـ ابن خلدون، العلاَّمة عبد الرحمن/ العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1957.

60 ـ خليل، بن الضيا فيصل بن إسحاق/ مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1981.

61 ـ خليل، د. عماد الدين/ أحقاد وأطماع التبشير في إفريقيا المسلمة، دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1984.

62 ـ الدردير، أَبو بركات سيدي أَحمد/ الشرح الكبير لمختصر خليل، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1324هـ.

63 ـ الدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1324هـ.

64 ـ ربيع، د. محمّد محمود/ الثورة ومشاكل الحكم في إفريقيا، مكتبة الفكر، طرابلس، 1974.

65 ـ رفاعي، عبد العزيز/ إفريقيا والعلاقات السياسية الدولية في عهد الاستقلال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970.

66 ـ رفلة، د. فليب/ الجغرافيا السياسية والإفريقية، مكتبة الوعي العربي، القاهرة، 1965.

67 ـ رياض، د. زهران/ استعمار القارة الإفريقية واستقلالها، دار المعرفة، القاهرة، 1966.

68 ـ زايد، د. أَحمد/ علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، 1984.

69 ـ أَبو زيد، د. أَحمد/ البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1980.

70 ـ أَبو زيد. د. أَحمد/ البناء الاجتماعي، الأنساق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.

71 ـ سالم، د. السيد عبد العزيز/ المغرب الكبير، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

72 ـ السناوي، الإمام الشيخ شمس الدين محمّد بن عبد الرَّحمن/ فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، ضبط وتحقيق، عبد الرَّحمن محمّد عثمان، مطبعة العاصمة، القاهرة، 1969.

73 ـ سعد، د. إسماعيل علي/ نظرية القوة، مبحث في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986.

74 ـ سليمان، د. محمود/ وأخوه الطنياوي/ الزغاوة الماضي والحاضر، وكالة المطبوعات، الكويت، (ب . ت).

75 ـ سيكوتوري، أَحمد/ تقدم الإِسلام في غينيا، كوناكري، (ب . د) 1975.

76 ـ سيكوتوري، أَحمد/ الثورة والدين، (ب . د) كوناكري، 1978.

77 ـ الشعراني، الشيخ عبد الوهّاب/ كشف الغمّة عن جميع الأمة، دار الفكر، بيروت، 1988.

78 ـ شكري، د. عليا/ علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، 1979.

79 ـ شلبي، د. أَحمد/ موسوعة التاريخ الإِسلامي والحضارة الإِسلامية مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1973.

80 ـ الصاوي، الشيخ أَحمد/ بلغة السالك لأقرب المسالك، دار الفكر، بيروت، (ب .ت).

81 ـ الأصبحي، الإمام مالك بن أنس/ المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون بن سعيد التوخي عن الإمام عبد الرَّحمن ابن قاسم، دار الفكر، بيروت، 1991.

82 ـ صفي الدين، محمّد/ إفريقيا بين الدول الأوروبية، مكتبة مصر، القاهرة، 1959.

83 ـ المغوري، الشيخ عبد الرحمن/ نزهة المجالس ومنتخب النفائس المكتبة الشعبية، بيروت، (ب .ت).

84 ـ طاهر، أَحمد/ إفريقيا في مفترق الطرق، الدار المصرية، القاهرة (ب .ت).

85 ـ الطاهر، د. عبد الجليل/ أصنام المجتمع، بحث في التحيّز والتعصّب والنفاق الاجتماعي، مطبعة الرابطة، بغداد، 1956.

86 ـ الطرابيشي، مطاع/ في منهج تحقيق المخطوطات، دار الفكر، دمشق، 1983.

87 ـ طرخان، الإبراهيم علي/ إمبراطورية البرنو الإِسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.

88 ـ طعيمة، صابر عبد الرَّحمن/ إرادة التغيير في الإِسلام/ مكتبة القاهرة، القاهرة، 1969.

89 ـ الطوخي، عبد الفتّاح السيد/ الخاتم السليماني والعلم الروحاني، المكتبة الثقافية، بيروت، (ب .ت).

90 ـ العراقي، الحافظ بن الفضل زين الدين عبد الرَّحمن بن الحسين/ ألفية الحديث، مطبعة العاصمة، القاهرة، 1969.

91 ـ علي، الأستاذ عثمان/ رسالة في سبيل الحق والإِسلام، مطبعة النيل للطبع والنشر، الخرطوم، 1963.

92 ـ علي، الأسعد/ البداوة المنقذة، دار الرائد العربي، بيروت، 1981.

93 ـ عليش، أَبو عبد اللَّه محمّد أَحمد/ فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار الفكر، بيروت، (ب .ت).

94 ـ عمر، د. معن خليل/ نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.

95 ـ العمري، أَحمد سويلم/ الإفريقيون والعرب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967.

96 ـ عودة، د. عبد الملك/ السياسة والحكم في إفريقيا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959.

97 ـ عودة، د. عبد الملك/ سنوات الحسم في إفريقيا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969.

98 ـ أَبو عيانة د. فتحي محمّد/ جغرافية إفريقيا، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1981.

99 ـ الغزالي، الإمام أَبو حامد/ إحياء علوم الدين، دار الفكر بيروت، 1991إفرنجي.

100 ـ ابن فورتو، الإمام أَحمد/ أخبار وغزوات السلطان إدريس ألومة، المطبعة الأميرية، كانو (ب .ت).

101 ـ قداح، نعيم: إفريقيا في ظلال الإسلام، مديرية التأليف والترجمة، دمشق.

102 ـ القزويني، الإمام بلال الأمين محمّد بن عبد الرَّحمن الخطيبي: التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1932.

103 ـ القشاط، د/ محمّد سعيد: التوارق عرب الصحراء الكبرى، مركز دراسات وأبحاث الصحرآء، طرابلس، 1989.

104 ـ ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمّد بن أَبي بكر: الطب النبوي، دار المعارف، القاهرة، دار الفكر، بيروت (ب .ت).

105 ـ ليلة. د/ علي: البنائية الوظيفية لعلم الاجتماع والإنتربولوجيا، دار المعارف، القاهرة، 1982.

106 ـ ليلة. د/ علي: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإِنسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة 1983.

107 ـ الماثي، د/ عبد الرَّحمن عمر، شاد من الاستعمار حتى الاستقلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977.

108 ـ محمّد علي ومحمود: حول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984.

109 ـ محمود، حسين سليمان: تاريخ السودان من أقدم العصور إِلى الآن، مكتبة مصر، القاهرة، 1957.

110 ـ المرزوقي، محمّد: مع البدو في حلّهم وترحالهم، الدار المصرية للكتاب، تونس، 1980.

111 ـ محجوب، د./ محمّد عبده: مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974.

112 ـ محجوب، د/ محمّد عبده: الإنتربولوجية السياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1976.

113 ـ المقري، العالم الشيخ أَحمد: إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، دار الفكر، بيروت، (ب .ت).

114 ـ النووي، للشيخ إبراهيم صالح: تاريخ الإِسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم برنو، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1976.

115 ـ النووي، الإمام أَبو زكريا: فتاوى الإمام النووي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، 1988.

116 ـ ابن هشام: السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب .ت).

117 ـ الهمالي، د/ عبد اللَّه عامر: التحديث الاجتماعي، الدار الجماهيرية، مصراتة، 1986.

118 ـ الهمالي، د/ عبد اللّٰه: الصفوة والطليعة، مطابع الثورة، طرابلس، 1984.

خامساً ـ الكتب المعرّبة:

119 ـ أرسلان، الأمير شكيب: الدعوة إلى الإسلام في إفريقيا، حاضر العالم الإسلامي، تأليف روثر استورد، (نقله إلى العربية): عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت، 1971.

120 ـ أرنولد، سير توماس: الدّعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة: (د/ حسن إبراهيم، د. عبد الحميد عابدين، د/ إسماعيل النجداوي) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1957.

121 ـ بريل، ليفي: العقلية البدائية، (ترجمة: محمّد القصاص) مكتبة مصر، القاهرة (ب .ت).

122 ـ بوبوف ص. ي: نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، ترجمة: نزار عيون السود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1974.

123 ـ بوتول، جاستون: الحرب والمجتمع، تحليل اجتماعي للحروبات ونتائجها الاجتماعية والثقافية والنفسية، (ترجمة: عباس الشربيني) دار النهضة العربية، بيروت، 1982.

124 ـ بوتومور: الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، (ترجمة: محمّد الجوهر وآخرون) دار الجليل للطباعة، القاهرة، 1972.

125 ـ بولم، دنيس: الحضارات الإفريقية (ترجمة: نسيم نصر) منشورات مورياتي بيروت، 1978.

126 ـ بيبي. س. أ: نوعية التربية في البلاد النامية (ترجمة: كماليد فيدرويش) منشورات الجامعة الليبية، بنغازي (ب .ت).

127 ـ تشوداك، سيمون: النمو المجتمعي خمسة منطلقات مع نتائج التحليل المقارن (ترجمة: عبد الحميد الحسن) منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978.

128 ـ توشار، ب. ن وآخرون: تاريخ الفكر السياسي (ترجمة: علي مقلد) الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

129 ـ تيماشيف، نيكولا: نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، (ترجمة: د/ محمّد عودة وآخرون) دار المعارف القاهرة، 1980.

130 ـ ميراميز، جيرادة، تفهم العلاقات بين الجماعات، (ترجمة: عدلي سليمان) الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970.

131 ـ دوبو شير، غي: تشريح جثة الاستعمار (ترجمة: دور الخراط) دار الآداب بيروت، 1968.

132 ـ روجيرز، أفريت، م: الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، (ترجمة: سامي ناشد) عالم الكتب، القاهرة، 1962.

133 ـ سيكوتوري، أَحمد: الشخصية الإفريقية (ترجمة: كامل صموائيل مسيحة) دار الكرنكي، القاهرة، (ب .ت).

134 ـ فانون، فرانتز: سوسيولوجية ثورة، (ترجمة: زوقان قرطوط) دار الطليعة، (ب .ت).

135 ـ فانون، فرانتز: معذبو الأرض (ترجمة: د/ سامي الدروبي، د/ جمال أتاسي) دار العلم، بيروت، 1972.

136 ـ كمبل يورج هـ. ت: إفريقيا المدارية: (ترجمة: علي رفاعة زنجاري وآخرون) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969.

137 ـ لويد، ب. س: إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، (ترجمة: شوقي جلال) عالم المعرفة الكويت، أبريل 1980.

138 ـ ليجوم، كوين: الجامعة الإفريقية، دليل سياسي موجز، (ترجمة: أَحمد محمود سليمان) الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1964.

139 ـ نكروما، كوامي: الوجدانية، (نقله إلى العربية: د/ كريم عزقول)، دار القلم، بيروت، 1964.

140 ـ نكروما، كوامي: الاستعمار الجديد، (تعريب: فيري حماد)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1966.

141 ـ هاجين، فيوت أ. : حول نظرية التغيير الاجتماعي (ترجمة: عبد المغني سعيد) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1962.

142 ـ ووديس، جاك: جذور الثورة الإفريقية (ترجمة: أَحمد قتاد بليغ) الهيئة المصرية العامّة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.

143 ـ بن نبي، مالك: شروط النهضة، (ترجمة: عمر كامل سفاوي، عبد الصَّبور شاهين) دار الفكر، بيروت، 1969.

سادساً ـ المقالات العلمية:

144 ـ أيوب، محمّد صالح: (بحيرة شاد وانتشار الثقافة العربية في وسط إفريقيا) مجلة الثقافة العربية، العدد الأول، السنة السابعة عشر، مطابع الثورة، بنغازي، 1989.

145 ـ أيوب، محمّد صالح: (جذور الثقافة العربية في وسط إفريقيا، باجرمي) مجلة الثقافة العربية، عدد (11 ـ 12) السنة (16)، مطابع الثورة، بنغازي، 1989.

146 ـ أيوب، محمّد صالح: «كانم برنو وانتشار الثقافة العربية في وسط إفريقيا» مجلة الثقافة العربية، العدد (9) السنة (16)، مطابع الثورة، بنغازي، 1989.

147 ـ أيوب، محمّد صالح: «دار وداي وانتشار الثقافة العربية في وسط إفريقيا» مجلة الثقافة العربية، العدد (10) السنة (16)، مطابع الثورة، بنغازي، 1989.

148 ـ بلانديه، جورج: «دراسة مقارنة للدوافع والحوافز الاقتصادية في بيئة تقليدية وبيئة حديثة» اليونسكو، (ترجمة: محمّد فتحي)، مؤسسة سجل العربي، القاهرة، 1967.

149 ـ بلانديه، جورج: (مشاكل العامل الإفريقي) اليونسكو، (ترجمة: محمّد فتحي)، مؤسسة سجل العربي، القاهرة، 1967.

150 ـ الجرباوي، علي: (نقد المفهوم الغربي للتحديث) مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد الرابع.

151 ـ الحسن، د/ أَحمد إلياس: (طرق القوافل عبر الصحراء الإفريقية) مجلة دراسات إفريقية، المركز الإِسلامي الإفريقي، الخرطوم، العدد الثالث، أبريل 1987.

152 ـ الخاتم، د/ علي عبد اللَّه: (التعليم الإِسلامي في غرب إفريقيا)، مجلة دراسات إفريقيةالمركزالإِسلاميالإفريقي، الخرطوم، العددالثالث، أبريل1987.

153 ـ فوال، د/ مصطفى (البدو الرعاة في إفريقيا) مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، المجلد السابع عشر، العدد الثالث، أبريل 1981.

154 ـ الديلمي، محمود علي: (فرنسا إفريقيا)، مجلة إفريقيا الجديدة، دار إفريقيا، فينلا، العدد الثاني، يوليو 1984.

155 ـ ديمون، رينيه: حوار مع الباحث الفرنسي ديمون حول التنمية والتبعية في إفريقيا، مجلة الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإِنسانية، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد الخامس والأربعون، السنة السابعة، 1987.

156 ـ رفاعي، د/ عبد العزيز (الاستعمار وتجزئة القارة الإفريقية)، المجلة المصرية للعلوم السياسية، تحرّرها المجلة المصرية للعلوم السياسية، المجلد العاشر، 1965.

157 ـ طرفان، د/ إبراهيم علي: (دراسات في تاريخ إفريقيا الإِسلامية قبل عصر الاستعمار)، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، المجلد الثان، 1981.

158 ـ ابن الأظاهر، د/ حسن عيسى (شاد بين ماضيها المجيد وحاضرها الدامي)، مجلة الدوحة: السنة الخامسة، العدد (55) يوليو 1970.

159 ـ كاني. أ. م.: (مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال إفريقيا ووسط السودان بين سنة 700م ـ 1700إفرنجي، مع إشارة خاصة إلى كانم برنو وأرض الهوسا)، مجلة البحوث التاريخية، السنة الثالثة، العدد الأول، طرابلس، يناير، 1981.

160 ـ مؤنس، د/ حسين: (فزان ودورها في انتشار الإسلام في إفريقيا)، مجلة كلية الآداب الجامعة الليبيّة، بنغازي، العدد الثالث 1969.

161 ـ الهمالي، د/ عبد اللَّه عامر، د./ عبد القادر عرابي: (التغيير الاجتماعي نظرياً تطبيقياً)، مجلة كلية الآداب، العدد الحادي عشر، منشور بجامعة قاريونس، بنغازي 1982.

سابعاً ـ الدراسات والأبحاث والتقارير والمقابلات والندوات والمؤتمرات:

162 ـ أيوب، محمّد صالح: التغييرات الاجتماعية الكبرى وأثرها على الشخصية الشادية، بحث قدّم ضمن أعمال (الندوة العالمية حول الهوية الشادية) التي أقامها المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة شاد في الفترة ما بين 25 ـ 29/ 11/ 1991إفرنجي.

163 ـ بولا، د/ عبد اللَّه أَحمد بشير، التعليم، التأصيل مساهمته في تحسين المفاهيم الأساسية من أعمال مؤتمر: (التعليم من أجل التحرير في إفريقيا) الذي أقامه مركز البحوث والدراسات الإفريقية في الفترة 20 ـ 25 من مارس عام 1988إفرنجي.

164 ـ التيمي، د/ عبد الجليل: مقتطفات اللغة العربية واللغات الإفريقية التي يمكن اعتبارها لغة مشتركة ووسيلة من وسائل الاتصال بين الشعوب الإفريقية، بحث قدّم في مؤتمر: (التعليم من أجل التحرير في إفريقيا) مركز البحوث والدراسات الإفريقية سبها من 20 ـ 25 من مارس عام 1988إفرنجي.

165 ـ جلو، عبد اللَّه: التركيز على اللغات الإفريقية وازدهارها كأدوات للمعرفة

والاتصال بين شعوب إفريقيا، بحث قدم في مؤتمر: (التعليم من أجل التحرير في إفريقيا) مركز البحوث والدراسات الإفريقية سبها في الفترة من 20 ـ 25 من مارس عام 1988إفرنجي.

166 ـ حبيب، الشيخ الإمام علي محمّد الجزولي: مقابلة (حول المكانة العلمية لجده الإمام الجزولي) تمّت بمنزله بأنجمينا عصر يوم 12/ 6/ 1993إفرنجي.

167 ـ أَبو دبوس د/ رجب: (دور المثقف في المجتمع) محاضرة أُلقيت في الأسبوع الثقافي بجامعة قاريونس كلية الآداب، بنغازي يوم 22/ 2/ 1986.

168 ـ الزين/ صالح علي: (الصراعات المستمرة بين الثقافة الإفريقية والتسلّط الاستعماري)، بحث قدّم في مؤتمر: (التعليم من أجل التحرير في إفريقيا)، مركز البحوث والدراسات الإفريقية في الفترة 20 ـ 25 من مارس عام 1988إفرنجي.

169 ـ كريمر: وديان بلا مطر نظام الري في تبستي من أعمال (المؤتمر الجغرافي الأول) جامعة قاريونس، كلية الآداب قسم الجغرافيا عام 1975.

ثامناً ـ الرسائل والأطروحات العلمية:

170 ـ الدكو، فضل كلود: (الثقافة الإِسلامية في شاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانو) (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأزهر 1981إفرنجي) القاهرة.

171 ـ الدكو، فضل: (انتشار الإِسلام في شاد من القرن السادس عشر إِلى مطلع القرن العشرين)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر القاهرة، 1975إفرنجي.

172 ـ السراج، زين العابدين عبد الحميد: (دولة كانم الإِسلامية) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، 1975.

173 ـ أَبو شعيشع مصطفى علي بسيوني: (برنو في عهد الأسرة الكانمية) جامعة القاهرة، 1976إفرنجي.

174 ـ علي، الحارس بشير: التدخلات الأجنبية في شاد (رسالة لنيل دبلوم السلك العالي غير منشورة) الرباط، 1988.

175 ـ عيسى، محمّد طلعت: (أتباع سان سيمون فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر) رسالة دكتوراه جامعة القاهرة، 1963إفرنجي.

تاسعاً ـ الموسوعات ودوائر المعارف وقواميس المصطلحات العلمية:

176 ـ بدوي، د/ أَحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1977إفرنجي.

177 ـ البستاني، المعلم بطرس: دائرة المعارف، مطبعة المعارف، بيروت، 1982.

178 ـ البيلي، بروفسر عثمان سيد أَحمد: فهرست المخطوطات العربية بشمال نيجيريا، دار جامعة الخرطوم عام 1984إفرنجي.

179 ـ الحموي، أَبو عبد اللّه ياقوت (ت626هـ) معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1955.

180 ـ ريع دنيال: السبيل لاروس باريس، 1955.

181 ـ السالم د/ فيصل، د/ توفيق فرج: قاموس التحليل الاجتماعي، دار المثلث، بيروت، 1985.

182 ـ العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت، (ب .ت).

183 ـ عطية الله، أَحمد: القاموس الإِسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962.

184 ـ غربال، محمّد شفيق (مشرف): الموسوعة العربية الميسّرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1965إفرنجي.

عاشراً ـ المراجع باللغة الأجنبية:

أ ـ باللغة الفرنسية:

Les Références

1 - AL-TOUNISSY, le CHEKH MOHAMED IBN OUMAR: Voyage au Ouaddai (traduit de l'arab par Dr. PERON), publieé par le Dr. PERON ET JOMAR, Paris en 1951.

2 - BEYRIES; L'Islam au Tchad, C.H.C.A., Paris en 1975.

3 - BOURGUET CHRISTIENT; dTchad, Genése d'un conflit, L'HARMATTAN, Paris, 1982.

4 - BOURGES H. et CLAUDE WAUTHIER: «Afrique Centrale», le 50 Afrique, Vol. 2, Snil, Paris, 1979.

5 - CARBOU H.: La région du Tchad et du Ouaddai, Tome 1, 2, E. LEROUX, Paris, 1919.

6 - CHAPLLE JEAN: Le peuple Tchadien, ses racines et sa vie quotidienne, L'HARMATTAN, Paris, 1976.

7 - Nomades Noirs du Sahara, Plan, Paris, 1957.

8 - HERSKOVITS M.J.: L'Afrique et les Africains entre hier et demain, Payot, Paris, 1965.

9 - KHAYAR ISSA HASSAN: Le refus de l'école, contribution a l'étude des problémes de l'éducation chez les Musulmans du Ouaddai (Tchad), Mnseiur NEUF, Paris, 1976.

10 - Tchad, régard sur les élites Ouaddaiennes, C.N.R.S., Paris, 1984.

11 - LEBEUF A.: Les populations du Tchad, P.U.F., Paris, 1969.

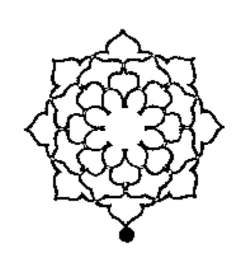
12 - Les principantes KOTOKO, C.N.R.S., Paris, 1969.

13 - MARCHAND G. J.: Vérité sur l'Afrique Noire, Payonnet, Paris, 1959.

14- NACHTIGAL G: Le voyage de Nachtigal au Ouaddai, (traduit VAN VOLLENHOVER), Comité de l'Afrique française, Paris, 1903.
15- TUBIANA, MARIE, JOSE: Des troupeaux et des femmes, mariage et transfert des biens chez le BERI (Zagawa et Bideyat du Tchad et du Soudan), L'HARMATTAN, Paris, 1985.
16- TUBIANA, MARIE, JOSE: et ISSA HASSAN KHAYAR et PAULE DEVILLE: Abdelkérim, Propagateur de l'Islam et Fondateur du Royaum du Ouaddai, C.N.R.S., Paris, 1978.
17- ZELTNER j. c.: Histoire des arabes sur les riviers du Lac Tchad, Annuelles de l'Université d'Abidjan, Série F, Tome 2, 1970.
18- «- - - -»: Les arabes dans la région du Lac Tchad, C.E.L., Sarh, 1979.
19- «- - - -»: Pages d'Histoire du Kanem, L'Harmattan, Paris, 1982.
20- URVOY J.: Histoire de l'Empire du Bornou, Mémoire, IFAN, Dakar, 1949.

ب - باللغة الإنجليزية:

1 - BARTH H.: Travels and discoveris in North and central Africa 1849 - 1855, Longman, London, 1957-1958.
2 - MIGEOD F.W.H.: THAROUGH NIGERA TO LAKE CHAD, Health Cranton London, 1924.
3 - NACHTIAL G.: Sahara and Sudan, Weindman SCH CH Hand lung, Berlin, 1879-1889.
4 - PALMER H. R.: Sudaness Memoires, Vol 7, Lagos, 1928.



الملاحــق

1 ـ وصف طريقة معالجة رسالة الشيخ عبد الحق الترجمي.

2 ـ نص الرسالة مع التعليقات.

3 ـ أصول مخطوط الرسالة.

1 ـ وصف طريقة معالجة مخطوط رسالة الترجمي

تمهيد:

نظراً لتعدّد مشكلات المخطوطات واختلافها من عمل إلى عمل آخر، فقد حاولت اختيار طريقة بحثية خاصة لتحقيق كتاب: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، تتمثّل في انتقاء أسلوب التحقيق الذي يقوم على التأكّد من النّصّ نسبة ومادة، وبعد ذلك انطلقت إلى إظهار أن هذا العمل لا يمكن اعتباره رجوعاً إلى الماضي وإنما هو رجوع لجلب قوة دفع إلى الأمام، وذلك في ربط محكم بين المعاصرة والماضي والمستقبل، فموضوع الكتاب الذي هو التعايش بين الأديان السماوية في ضوء الشريعة الإسلامية هو موضوع الماضي ـ الحاضر ـ والمستقبل، بينما دراسة النص جعلتني أعرف المبهم وأوضح تراجم الشخصيات والبلدان، وأبيِّن الإشارات التاريخية والاجتماعية والدينية وغيرها وأعلّق على الحديث وأثبت الأبيات الشعرية.

ـ أسلوب التحقيق:

حاولت منذ البداية أن أنتهج منهجاً محدّداً يساعدني على تقديم كتاب: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، للشيخ عبد الحقّ الترجمي كما هو للقرّاء

الكرام، فواجهتني مشكلة هل هناك منهج موحّد أهتدي به في مسعاي هذا؟ وما هي القواعد العامّة التي يمكن الاهتداء بها إذا لم يكن هناك منهج موحد؟ وبالفعل توصلت من خلال اطّلاعي على بعض تجارب الذين سبقوني في هذا الإطار إلى النتيجة التالية:

(ليست هناك مناهج تصلح لكل شيء وإنما هناك مبادىء عامّة، وفيما عدا ذلك فكل مشكلة لا تحل إلاّ بمنهج خاص يوضع لها، تبعاً لطبيعة وقائعها والصعوبات التي تثيرها)[1].

واهتداء بالمبادىء العامّة التي وضعها الباحثون في مجال تحقيق المخطوطات انطلقت في اختيار أسلوب خاص يساعدني على تحقيق هذا المخطوط[2].

بدأت من التثبّت من صحة نسبة المخطوط إلى الشيخ عبد الحقّ السنوسي الترجمي فوجدت أن النسبة إليه واضحة في أصل المخطوط، ثم إن الآراء المعروضة في المخطوط تثبتها الأعمال الأخرى لعبد الحق السنوسي إضافة إلى ثباتها من خلال تاريخه السياسي الذي اتّسم بمثل هذه الآراء. سواء في صراعه مع السلطان دود مرة، أو في تعامله مع السلطان أصيل بعد وصول الفرنسيين، وهذا مما ساعدني على الثقة بصحة نسبة النسخة الوحيدة التي لدينا إليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن ناسخ النسخة التي لدينا قد كتبها في فترة قريبة من صاحبها (الشيخ محمّد صالح 1362هـ).

وبعد أن تثبتّ من توثيق النّصّ نسبة ومادة انطلقت لمحاولة قراءة النص، والتعمّق فيه، فعرفت طريقة الناسخ وإملاءه والأخطاء الشائعة عنده، فعمدت

(1) الطرابيشي، مطاع في منهج تحقيق المخطوطات، دار الفكر (دمشق) 1983، ص45.

(2) المرجع السابق، ص11 ـ 30.

إلى تصويبها مع الإشارة إلى ذلك في الحاشية، ثم قمت بالرجوع إلى أصول الكتابة ووقفت على الأماكن، التي استقى منها الكاتب معلومات وصوبت منها ما يحتاج إلى تصويب في الحاشية أو في المتن بوضعه بين: حاصرتين (   ). وأتبعت ذلك بإثبات للآيات والأحاديث والأبيات الشعرية والأمثال وترجمة لبعض الشخصيات الهامّة التي اعتمد عليها المؤلّف وبعض المدن والمناطق التي ذكرها المؤلِّف.

وحاولت بقدر الإمكان أن تكون التعليقات والحواشي قصيرة إلاَّ فيما تقتضيه الضرورة.

2 ـ منطلقات أساسية في التحقيق:

كل الجهود السابقة التي تحدّد أسلوب تحقيق هذا الكتاب تنطلق من مرتكزات أساسية جوهرها أن تحقيق كتاب تبصرة الحيران من هول فتن الزمان يحمل أعباء إيصال الماضي إلى الحاضر، بل والاستشراف للمستقبل، ولا يمكن اعتبار هذا الجهد رجعة إلى الوراء، بل إننا نرى في تحقيق هذا الكتاب وغيره، قوة دفع إلى الأمام، وليست النظرة إلى الوراء إلاَّ لإحكام النظرة إلى الأمام، فالموضوع السياسي الذي ناقشه هذا الفقيه وهو التعايش بين أهل الأديان في ضوء الفقه الإسلامي موضوع الساعة في نهاية القرن العشرين، ومن الملاحظ أن الطريقة الفقهية التي ناقشه بها عبد الحق في هذا المخطوط طريقة قد تكون مناسبة لطرح الموضوع من جديد، وبالتالي يصبح التراث الاجتماعي موصولاً بالمعاصرة قادراً على النمو بها هادياً نحو المستقبل[1].

3 ـ مقاصد التحقيق:

يهدف المحقِّق إلى تحقيق غايات عدّة من قيامه بهذا العمل أهمّها: أداء

---

(1) نفس المرجع، ص10.

النص كما وضعه المؤلِّف متوخياً في ذلك الأمانة العلمية الموضوعية التامّة، ومن هذه المقاصد أيضاً تقديم النّصّ صحيحاً مطابقاً للأصول العلمية، وهذا المقصد يقتضي تدخلاً من المحقِّق وجهداً إضافياً إِلى جهد المؤلّف، ومنها أيضاً توضيح النّص وضبطه، وهذان المقصدان أمكن تحقيقهما في هذا المخطوط على مستويات معيّنة.

على سبيل المثال ما عدا غلط رسم الآيات القرآنية تركنا الخطأ في المتن ونبّهنا عنه في الحاشية أَو وضع التعديل بين حاصرتين والإشارة إليه في الحاشية. والمعلومات المنقولة من مصادر أمكن الحصول عليها تم تصحيحها طبقاً لما هو في الأصل مع الإشارة إِلى ذلك في الحاشية ووضعها بين حاصرتين تمييزاً لها عن سائر كلام المصنّف، وكذلك حاولنا إصلاح كل أنواع السهو الظاهر من المؤلّف كإسقاط حرف أَو كلمة أَو جملة أَحياناً أَو زيادة بمثل ذلك أَو تكرار يظهر فيه السهو، فهذا كلّه تم تقويمه بحذف المكرّر أَو بزيادة الناقص ووضعه بين حاصرتين لتمييزه مع التنبيه في الحاشية إِلى ما كان في الأصل، ورغم أن كتاب تبصرة الحيران من هول فتن الزمان قد كتبه الشيخ عبد الحقّ الترجمي بلغة فصيحة إِلاَّ أن الناسخ أظهر فيه بعض الأخطاء الإملائية خاصة في رسم الهمزة المكسورة مثل (شعاير، قايمة، جايزة.. إلخ) وهي كثيرة داخل الكتاب وحتى في رسم الآيات القرآنية وبالتالي اقتضت منا التصحيح وأشرنا إِلى ذلك في الحاشية، وقد بذلت جهداً في توضيح العبارات المبهمة وذلك من خلال ملاحقة النص في المصدر الأصلي ـ إن وجد ـ أَو بمتابعة البحث في المصادر الأخرى للوصول إِلى الوجه الصحيح وإثباته في محله بحيث تنتظم العبارة وتعود إِلى سابق رسمها.

4 ـ دراسة النّصّ:

اقتضت دراسة نص كتاب (تبصرة الحيران من هول فتن الزمان) التعريف بالأعلام الغامضة والمشتبهة التي ذكرها المؤلّف في متن الكتاب، وكذلك

البلدان التي تحتاج إلى تحقيق لفظي مثل بلاد برقو، وبعد ذلك قمت بتوضيح الإشارات التاريخية والدينية والأدبية والسياسية والفلكية والسحرية والعادات والتقاليد وغيرها، ثم علقت على الأحاديث بما يفيد إظهار درجة الحديث وتحديد مرتبته، وإثبات الشعر بإرجاعه إلى أصحابه مع شرح الأبيات التي تحتاج إلى شرح أو تعليق.

الخلاصة:

ومجمل القول: إن منهجية دراسة النص وتحقيقه التي أخذت بها في تحقيق كتاب (تبصرة الحيران من هول فتن الزمان) تقوم على مرتكزات أساسية منها تحديد أسلوب التحقيق الذي يقوم على مبدئي توثيق النّص نسبة ومادة، وبعد ذلك انطلقت في عملي إلى بثّ روح المعاصرة في العمل المخطوط في محاولة مني لاستشراف المستقبل على اعتبار أن موضوع المخطوط الأساسي هو التعايش الاجتماعي بين الشعوب المختلفة الأديان من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، وهو من الموضوعات الجوهرية التي يعايشها إنسان القرن العشرين وربما يحتاج إليها في قرونه القادمة، فما رجوعنا إلى الماضي في هذا المخطوط إلاّ لنأخذ قوة دفع إلى الأمام، وحدّدت مقاصد معينة لهذا التحقيق أهمّها:

أداء النص كما وضعه المؤلّف، وتقديم النص صحيحاً مطابقاً للأصول العلمية، وأخيراً توضيح النص وضبطه، بينما دراسة النّصّ جعلتني أعرّف بالأعلام وأوضح الإشارات المختلفة وأعلّق على الأحاديث وأثبت الشعر.

2 ـ نص الرسالة مع التعليقات والحواشي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصَّلاة والسَّلام على أشرف الأنبياء سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد:

فيقول أحقر الخلق إلى ربّه عبد الحق، قد سألني بعض الإخوان أصلح لي وله الشأن، أن أكتب له رسالة بديعة البيان، فيما لا بد من علمه لصاحب الإيمان، لما تغلّب النصارى على أكثر البلدان، (واختلط)[1]، أهلها والتبست الأديان، فأجبته إلى ذلك وسميتها: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مع اعترافي بأني (لست)[2] من فرسان هذا الميدان (خصوصاً)[3] في هذا الزمان الذي لو شهده سحبان لصار فيه أحير من ضبّ وأضل من أعور الغربان، في محسوس ومشاهد بالعيان، فضلاً عن المعقول بالجنان، وعلى الله وحده

(1) في الأصل اختلطت.

(2) مكرر هكذا في الأصل ست ست.

(3) في الأصل فهو خصوصاً.

التكلان، و(حصرت)[1] ذلك في سبع من (المسائل)[2] وهي لبلوغ المنى (كالوسائل)[3].

المسألة الأولى:

في حكم البلاد بعد دخول الكفار عليه هل هي دار حرب أو دار إسلام (أعطي)[4] كل واحدة حكمها فأقول:

قد ذكر (الدسوقي)[5] في حاشيته للدردير[6] في باب الجهاد عند قوله إذا دخلوا بلادنا بأمان. . . إلخ)[7] ما حاصله أن دخولهم على بلاد الإِسلام بالقهر والتغلّب لا يصيرها دار حرب إلى أن قال: (ما دامت شعائر)[8] الإِسلام قائمة[9] فيها أو جلّها أهـ[10] فانظره، وعليه فأقول والله أعلم أن مثل بلادنا (بلاد برقو)[11] هذه الآن دار إسلام لأن قواعد الإِسلام قائمة[12] لا مانع منها ولا معترض لها فيجوز حينئذ المقام فيها والسَّفر كتجارة إليها.

---

(1) في الأصل حضرت.

(2) في الأصل المسايل.

(3) في الأصل الوسايل.

(4) في الأصل تعطى.

(5) الدسوقي، شمس الدين الشيخ/ عرفة: الحاشية على الشرح الكبير، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1324هـ ج، ص166.

(6) الدردير، أبو البركات سيدي أحمد: الشرح الكبير لمختصر خليل، الجزء الرابع، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1324هـ، ص ص 120 ـ 146.

(7) الدسوقي، مرجع سبق ذكره، ج2، ص166.

(8) في الأصل شعاير.

(9) في الأصل قايمة.

(10) الدسوقي، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص183.

(11) بلاد برقو، وهي التي تعرف بدار وداي ودار صليح، وتقع في الجزء الشرقي من جمهورية شاد المعاصرة.

أيوب، محمّد صالح: الإِسلام والثقافة العربية في شاد (تحت الطبع) دار جامعة الخرطوم للنشر 1992إفرنجي، ص ص 60 ـ 75.

(12) في الأصل قايمة.

المسألة الثانية:

في الهجرة الإسلامية منها وإليها كغيرها، فقد ذكر (الصاوي)[1] في حاشيته (للجلال)[2] عند قوله تعالى: ﴿وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[3] أ هـ راجعه، وفي الخازن[4] في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ﴾[5] ما يقرب منه، وفي الجمل[6] عند قوله

---

(1) الصاوي، أحمد الصاوي المالكي: حاشية العلاَّمة الصاوي على الجلالين، الجزء الثالث، دار الفكر، بيروت، 1977، ص ص 368 ـ 369.

ونص الحاشية على تعليق المفسر للآية «أشار بذلك إلى أن المراد بالأرض أرض الدنيا، والمعنى من تعسّرت عليه التقوى في محل فليهاجر إلى محل يتمكّن فيه من ذلك إذ لا عذر في التفريط أصلاً، وكانت الهجرة قبل فتح مكة شرطاً في صحة الإسلام فلما فتحت مكة نسخ كونها شرطاً وصارت تعتريها الأحكام، فتارة تكون واجبة كما إذا هاجر من أرض لا يتيسّر له فيها إقامة دينه لأرض يتعلّم فيها دينه ويقيم شعائره، وتارة تكون مندوبة، كما إذا هاجر من أرض لا أخيار بها لأرض بها الأخيار يجتمع بها عليهم للإرشاد، وتكون مكروهة كما إذا هاجر من أرض بها الأخيار وأهل العلم والصلاح، لأرض لا أخيار بها ولا علم ولا عمل، وتارة تكون محرمة كما إذا هاجر من أرض يأمن فيها على دينه لأرض لا يأمن فيها عليه». ص ص 368 ـ 369.

(2) الجلال: والكاتب دائماً يشير إلى الجلال مفرداً وليس إلى الجلالين كما هو شائع، إشارة منه إلى جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي.

(3) سورة الأنفال، الآية: 72.

(4) الخازن: الإمام علاء الدين علي بن محمّد بن إبراهيم البغدادي: تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت (ب، ت) الجزء الثاني، ص197.

(5) سورة النساء، الآية: 97.

(6) الجمل: هو سليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل المتوفى سنة 1204هـ، وقد كتب شروحاً تتعلّق بتفسير الإمامين الجليلين الإمام المحقق محمّد بن أحمد المحلي ـ الشافعي، والإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي الشافعي رحمهما الله تعالى، وقد سمى هذه الشروح «الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية».

الجمل: سليمان عمر العجيلي الشافعي: الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، ج1، دار الفكر، بيروت (ب، ت) ص2.

ورأي الجمل في الحاشية هو «أن من تعسرت عليه التقوى والإحسان في وطنه فليهاجر إلى حيث يتمكّن فيه من ذلك ـ كما هو سنّة الأنبياء والصالحين فإنه لا عذر له في التفريط أصلاً» المرجع السابق، ج3، ص593.

تعالى: ﴿أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ﴾[1] حيث قيّد الهجرة الإسلامية ببلد لا

---

(1) ابن فودي، العلاَّمة، ابن محمّد عبد اللَّه بن محمّد بن عثمان: ضياء التأويل في معاني التنزيل، ج1، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1961إفرنجي، ص203.

ومؤلف هذا الكتاب هو الأستاذ/ أبو محمّد عبد اللَّه بن محمّد الملقب بفودي بن عثمان بن صالح بن هارون بن محمّد الملقب بفرد بن جب بن محمّد بن سنبو بن أيوب بن ماسران بن بوب بن موسى بن چكل الذي وصل بقبيلته أهل تور إلى هذه البلاد (يعني نيجيريا الحالية) وهم قوم من بلاد قوت تور غرب بلاد نيجيريا وتلك القبيلة هي أصل الفلانيين فيما نسمع ولغتهم هي لغة الفلانيين وأصلهم من نصارى الروم أو من بني إسرائيل، وصلت إليهم شيوخ الصحابة فآمن ملكهم وتزوج بنته عقبة بن نافع بن عامر المجاهد الصحابي أمير الغرب فولدت قبيلة فلان المشهورة.

ولد سنة 1179هـ وتوفي ابن (66) سنة أول سنة 1245هـ وقد وصفه أخوه محمّد بلو في كتابه «إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور» بأنّه كان وزير الشيخ عثمان الأكبر وركنه الأبهر وشقيقه الأقرب، وكان رحمه الله العالم العلاَّمة، النظّارة الفهّامة، شيخ الشيوخ، المصنّف المفسّر المحدِّث الراوية، الحافظ المقرىء، المجود النحوي، اللغوي البياني، المتفنن الآخذ من كل فن بأوفر نصيب الراتع من كل علم مرعاه الخصب، الخطيب الشهير، آخر السادات الأعلام، وخاتمة النظار، ذا التحقيقات الشهيرة البديعة، والأبحاث الأنيقة الغريبة المنفق على علمه وهديه ممن قل سماح الزمان بمثله، سيف اللَّه على ذوي البدعة، معدن الصدق ومنبع العلم، وزناد الفهم، كان راوية في تحقيق العلوم، مفرط الأطماع على المنقول والفنون، جامع شتات العلوم، فاضل وقته وأعجوبة أوانه.

تلقى العلم في وطنه وعلى يد شيوخ ثقات على رأسهم الشيخ/ عثمان ابن فودي الذي درس على يديه العلوم الشرعية واللغوية وعلم التصوّف وعلم الحديث وعلم الحساب، وجميع تآليف الشيخ/ عثمان.

وعرف الشيخ/ عبد اللَّه بكثرة المؤلّفات فلا تقل مؤلّفاته عن مائة كتاب مع ما هو فيه من الأشغال الشاقة في وقت الهرج وقلة الراحة فهو قطب رحى جهاد الشيخ عثمان، وقائد الجيوش وشيخ المدارس ومقيم العدل وبانيه، ومع ذلك فهو الكاتب الناسخ والمؤلِّف المنشىء والشاعر الناثر، والناظم المحلِّل، وفي كل فن له كتاب شامل.

فله من الكتب في التفسير وفنونه: ضياء التأويل في معاني التنزيل والفوائد الجليلة، ومفتاح التفسير وسلالة المفتاح وكفاية ضعفاء السودان، وفي الفقه والشريعة خلاصة الأحوال في علم الأصول، وضياء الحكام، وضياء السياسات وتقريب الضروري من علوم الدين وفي علم النحو: كتاب البحر، وألفية الحصن الحصين في الصرف، وفي المنطق له مفتاح التحقيق، وفي العروض والقوافي له: فتح اللطيف، وفي التوحيد وعلم الكلام: نظم العقيدة الوسطى ونظم النقابة، ومفتاح الأصول.

المصدر: قمي، أبو بكر في تقديمه لضياء التأويل بتاريخ 26/ 10/ 1958إفرنجي.

يتمكّن المسلم فيه من إقامة دينه. ومثله في ضياء التأويل اهـ راجعها. وأما الهجرة النبوية من بلاد الحرب التي[1] كانت[2] ركناً من أركان الإيمان (إذاك)[3] قد انقضت بفتح مكة، لحديث: «**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**»[4] والآيات والأحاديث المكفّرة لتاركها لا تتناول الهجرة الإِسلامية لحديث: «**فاعمل من وراء البحار فإن الله لن يترِكَ عملك هذا**»[5].

المسألة الثالثة:

في حكم من لم تجب عليه الهجرة الإِسلامية وأقام في بلده أَو سافر إِلى مثلها وحصلت له مخالطة مع الكفّار.

فذكر الجمل في حاشيته للجلال[6] عند قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ الآية[7].

أن ولاية الكفار قسمان: قسم لا تجوز وهي مناصحتهم وإرادة الخير لهم

= وقد أورد الأستاذ/ البيلي في فهرسته للمخطوطات العربية في شمال نيجريا عنوان (57) مخطوطاً للشيخ عبد اللّه بن فودي.

المصدر: البيلي، بروفسور عثمان بن أَحمد فهرست المخطوطات العربية، مشروع بحث تاريخ شمال نيجريا، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1984إفرنجي، ص ص 36 ـ 41.

(1) في الأصل اللتي.

(2) في الأصل هي كانت.

(3) في الأصل إذ ذاك.

(4) جزء من حديث رواه البخاري، الإمام ابن عبد اللّه بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي: صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1981، ص200.

(5) والحديث رواه البخاري في كتاب الآداب ونصه «عن أَبي سعيد ـ الخدري رضي الله عنه أن أعرابياً قال: يا رسول الله أخبرني عن الهجرة فقال: ويحك فإن شأن الهجرة شديد، فهل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فهل تؤدي صدقتها؟ قال: نعم، قال: فاعمل من وراء البحار فإن الله لن يترك من عملك شيئاً».

وقد ذكر في الحاشية: «قوله البحار جمع بحرة وهي القرية سميت بحرة لاتساعها» المرجع السابق، ج7، ص112.

(6) الجمل، مرجع سبق ذكره، ج 308.

(7) سورة المجادلة، الآية: 22.

دنيا وآخرة، ومن ابتلي منهم بسؤال أن يناصحهم باللسان إذا كان الأمر خاصاً بهم وأما إذا كان خاصاً بهم وينال المسلمين فلينصحهم مرجحاً لجانب المسلمين. أهـ. وهذه قلبية ولا مدخل لها في قلب المؤمن المصرّح بحماية الله تعالى أهـ.

وقسم تجوز وهي الولاية في غير ذلك، لاجتماع الأمّة على جواز مخالطتهم ومعاملتهم[1] انتهى معنى كلامه فراجعه. إن شئت[2].

وقسم عثمان بن فوديه الفلاني[3] في كتابه نجم الإخوان[4] ولاية الكافر

---

(1) ونص تعليقه على الآية: (أي إيماناً صحيحاً بحيث يتوافق فيه الظاهر مع الباطن فالمؤمن الموصوف بهذه الصفة لا يمكن أن يصادق الكفّار ويحبّهم بقلبه لأنه إن فعل ذلك ولم يكن صادقاً في إيمانه ولم يكن إيمانه صحيحاً، بل يكون نفاقاً. . . فالمودة المحظورة هي مناصحتهم وإرادة الخير لهم دنيا وديناً مع كفرهم وما عدا ذلك لا حظر فيه، لأن الأمة أجمعت على جواز مخالطتهم ومعاملتهم ومعاشرتهم) ص308.

(2) في الأصل إن شيت.

(3) عثمان دان فوديو (1755/ 56 ـ 1817إفرنجي): زعيم ديني من شعب الفولة بالسودان الغربي، ولد بإمارة جوبر في أسرة دينية، أسلم أجداده منذ أمد بعيد، تلقّى دروسه على يد أبيه محمّد فودي وأقبل على علوم العربية وأولع بالعبادة، رحل إلى الحجاز، فلما رجع دعا الناس إلى الإيمان واستعان به أمير جوبر في تعليم أبنائه، ولكن أحدهم خشي نفوذ عثمان الديني وأعلن الحرب ضده فاضطر إلى الهجرة، 1801إفرنجي ومعه طائفة من أنصاره، وظل عددهم يزداد فأعلن الشيخ/ عثمان الجهاد، وبدأ بمدينة كنو فهزم أميرها، ثم هاجم إمارة زاريا وفتحها 1807إفرنجي، واستولى على سكتو واتخذ هذه المدينة قاعدة دعوته وخضعت له إمارات: زنفرة وجوبر، وكب، ودانت له إمارات الهوسا 1805إفرنجي وفي عام 1808 قسم دولته بين ابنه محمّد بلو وأخيه عبد اللّه، وقنع بالزعامة الروحية ـ في سكوتو، حاول عثمان أن يضم إليه مملكة برنو في الغرب، ولكن قاومه الزعيم محمّد الأمين الكانمي، ونشبت بين الاثنين حروب مريرة ويعتبر ضريحه في سكوتو مزاراً للمسلمين.

المرجع: غربال: محمّد شقيق، (مشرف) المجلد الثاني: الموسوعة العربية الميسرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1987، ص1188. ويعرف عثمان دان فوديو بكثرة الإنتاج العلمي فقد ذكر له البيلي في فهرسته مائة وثلاثين مخطوطاً. المصدر: البيلي، عثمان سيد أحمد، فهرست المخطوطات العربية مشروع بحث تاريخ شمال نيجيريا، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1984إفرنجي، ص ص 42 ـ 53.

(4) دان فوديو، الشيخ عثمان: نجم الإخوان في الجامع الحاوي، مخطوط، صكتو، ص ص 116 ـ 118.

على خمسة أقسام: الكفر في قسم وهو نصرهم وإعانتهم على محاربة المسلمين، والحرمة في قسم وهي طاعتهم في الحرام وقد تجر للكفر كالاستحلال. والثالث الحب الطبيعي كاستحسان الحسن منهم لنكاح أو قرابة أو قضاء حاجة والرابع[1] معاملتهم باللسان خوفاً منهم والخامسة[2] نصرهم في الحكم الشرعي إذا ترافعوا إلينا ولو مع مسلم أن نوليهم[3] الحق، وهذه الثلاثة (جائزة)[4] أهـ معنى كلامه فراجعه. وإن تأملت هذه الأقسام الخمسة تجدها منحصرة في قسمي الجمل[5] ولعل هذه المودة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾[6] الآية لما في شرح أبي البقاء[7] من أنّها (للأذى)[8] مطلقاً في دينهم وأنهم لا يستكبرون طبعاً، بخلاف اليهود في ذلك (فلذلك)[9] كانوا أشد عداوة، أو أن تلك المودة هي البر في قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[10]. بناء على عدم نسخها، أو هي القسط كما في الآية وقوله: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾[11].

---

(1) في الأصل والرابعة.

(2) في الأصل والخامسة.

(3) في الأصل وليهم.

(4) في الأصل جايزة.

(5) الجمل، مرجع سبق ذكره، ج 308.

(6) سورة المائدة، الآية: 82.

(7) أبو البقاء: هو الشيخ الإمام محيي الدين أبو البقاء عبد اللَّه بن الحسن العكبري.
المصدر: أبو البقاء: محيي الدين العكبري: إملاء ما منّ الله به من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الفكر، بيروت (ب. ت) ص1.

(8) في الأصل للاذا.

(9) في الأصل فلذلك.

(10) سورة الممتحنة، الآية: 8.

(11) سورة المائدة، الآية: 42.

وقام القاضي إسماعيل[1] (مكافأة)[2] لنصراني فقيل له في ذلك فاستشهد بهذه الآية، وأن أباه ابن دقيق[3] راجع نجم الاخوان[4] وبالجملة فعلى قسم الجواز أقول: إن الآيات والأحاديث الناهية عن ولايتهم حيث لا تقية ـ أي ضرورة اضطرارية للاختيار ـ تحمل على القسم الأول من قسمي الجمل[5] فتكون للزجر والتشديد كما قيل، وللكفر إذا استحلت، راجع روح البيان[6] عند قوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[7] وإبقاء عليش في فتاويه[8] على ظاهرها الشامل لمنع القسمين لعله يخصصه الإجماع المذكور الدّال على جواز القسم

---

(1) قيام القاضي المسلم مكافأة لنصراني من أجل إبراز العدالة في الشريعة الإسلامية ومساواة المتخاصمين أمام القاضي ويكافأ من صدق في دعواه لا قيام تعظيم للشخص النصراني وهذا ما أيّده ابن دقيق العيد، **المصدر**: عثمان بن فوديو: مرجع سبق ذكره، ج 116.

(2) في الأصل مكافئة.

(3) ابن دقيق العيد: هو تقي الدين أَبو الفتح محمّد بن علي بن دقيق العيد القسري القوصي، **المرجع**: السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن: منظومة علم الأثر، دار الفكر، بيروت، 1981إفرنجي، ص174.

وقال عنه ابن كثير في البداية والنهاية: هو قاضي القضاة بمصر ولد يوم السبت الخامس والعشرين من شعبان سنة خمس وعشرين وستمائة بساحل مدينة ينبع من أرض الحجاز، سمع الكثير ورحل في طلب الحديث وخرّج وصنّف فيه إسناداً ومتناً مصنّفات عديدة فريدة مفيدة، وانتهت إليه رياسة العلم في زمانه وفاق أقرانه، ورحل إليه الطلبة ودرس في أماكن كثيرة ثم ولي قضاء الديار المصرية في سنة خمس وتسعين وستمائة، ومشيخة دار الحديث الكاملية، وكان وقوراً قليل الكلام غزير الفوائد كثير العلوم في ديانة ونزاهة.

المصدر: ابن كثير، أَبو الفداء الحافظ (ت774هـ): البداية والنهاية، (دقق أصوله وحققه: د/ أَحمد أَبو ملحم ـ وآخرون) دار الريان للتراث، القاهرة، 1988إفرنجي، المجلد السابع الجزء الثالث عشر، ص ص 28 ـ 29.

(4) ابن فودي، عثمان: نجم الإخوان. مرجع سبق ذكره، ج 110 ـ 118.

(5) الجمل، مرجع سبق ذكره، ج 308.

(6) البروسي الإمام الشيخ/ عثمان حقي، تفسير روح البيان، دار الفكر، بيروت، (ب. ت) المجلد الثاني، ج26، ص402.

(7) سورة المائدة، الآية: 51.

(8) عليش، أَبو عبد اللّه محمّد أَحمد: فتح العلي المالك، دار الفكر، بيروت، (ب.ت) ص ص 375 ـ 380.

الثاني منها ولعمله هو الناسخ لشرع من قبلنا في منع مخالطة عباد عجل السامري خصوصاً. مع نسخ حديث: «**إني بريء من كل مسلم أقام بين المشركين بفتح مكة**»[1]. كما في شرح الفخر[2] عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾[3] ويشهد أيضاً لجواز المخالطة والمعاملة المذكورتين، وبينهما حديث رهن درعه صلّى الله عليه وسلّم عند اليهودي[4] ومخالطة الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار والأسواق لأهل الذمّة مطلقاً، وللحربيين في أيام صلح الحديبية، وقبله في مكة والمدينة والشام والحبشة قبل عزّة الإسلام مطلقاً وبعدها في غير جزيرة العرب وأما إن كانت المخالطة والموالاة والمعاملة والمودة للتقية فيرخص فيها في القسم الأول لكنه باللسان فقط ومحلّها بلد لا عزة للإسلام فيه بحيث يمنع من إقامة قواعده ولا تتصور حينئذ إلاّ من المستضعفين عن الهجرة الإسلامية حقيقة، ويلحق بهم من وجبت عليه الهجرة الإسلامية من بلد وتعذّرت عليه حقيقة بحيث لا يجد لها سبيلاً ولا حيلة.

المسألة الرابعة:

في حكم مصالحتهم بالمال ودفعه لهم من إمام إن كان أَو من يقوم مقامه إن لم يكن.

فقد ذكر الدسوقي في حاشيته عند قول المصنف في الجهاد (وجاز صلح حربي لمصلحة)[5] ما حاصل معناه وجوب مصالحتهم بالمال إن خيف

---

(1) حديث رواه الثلاثة وإسناده صحيح ورجح البخاري إرساله ونصّه «عن جرير رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم أنا بريء من كل مسلم أقام بين المشركين».

(2) الرازي فخر الدين: التفسير الكبير، دار الفكر بيروت (ب. ت) المجلد الخامس، ج9، ص228.

(3) سورة النساء، الآية: 89.

(4) حديث رواه البخاري ونصه: «عن عائشة رضي الله عنها قالت: توفي رسول الله صلّى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير» البخاري، مرجع سبق ذكره، ج 32.

(5) الدسوقي، مرجع سبق ذكره، الجزء الثاني، ص187.

استيلاؤهم لهمه صلّى الله عليه وسلم بمصالحة أهل الأحزاب ببعض نخل المدينة[1] فراجعه، وفيه أيضاً جواز دفع المال لكافر منع طريق الحج أهـ. وفي الجلال جواز دفع الزّكاة للمؤلّفة قلوبهم من خوف منهم أَو طمع دخولهم أَو تأليف الداخل منهم إِلى أن قال: والأَوَّلاَنِ ساقطان اليوم لعزة الإِسلام[2] فمفهوم ظرفه وعلته أنهما لا يسقطان عند عدم عزة الإِسلام كما في هذا الزمن فتأمّله. وعلى ذلك فأقول والله أعلم: يجوز عند تحقق عدم وصول ضررهم أَو يجب عند ظن وصول ضررهم دفع الميري لهم اتقاء شرّهم ودرءاً للمفاسد وارتكاباً لأخف الضررين، واسم رشوته عليهم، وكذلك القاضي إذا تحقّق جوره وعدم إنصافه بغير رشوة يجوز دفعها وإثمها عليه لا على الراشي أهـ.

المسألة الخامسة:

في حكم قتالهم والحالة هذه من عود الإِسلام غريباً كما أخبر الصَّادق (الصدوق)[3] والمشاهدة أكبر دليل. وحديث: «**اكسر سهمك واضرب بسيفك الحجر وإذا دخل عليك فكن خير ابني آدم**»[4] أَو كما قال أي قوله: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ

---

(1) نفس المرجع، ص184.

(2) المحلي، جلال الدين، جلال الدين السيوطي: تفسير الجلالين، دار الفكر، بيروت، 1977، المجلد الثاني، ص154.

(3) التسولي، أَبو الحسن علي بن عبد السَّلام: كتاب البهجة في شرح التحفة، شركة، ومطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1951إفرنجي، الجزء الأول، ص19.

(4) روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة عند كل من: سنن أَبي داود وابن ماجه.

المرجع: ونسنك الدكتور/ أ. ي: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، مدينة ليدن، 1936.

لم أقف على لفظ هذا الحديث، وقد روى أَبو داود عدة أحاديث في معنى هذا الحديث، ولكن بألفاظ أخرى في باب النهي عن السعي في الفتنة منه: «فليعمد إِلى سيفه فليضرب بحده على جرة ثم لينج ما استطاع النجاة» ص303.

«واضربوا سيوفكم بالحجارة» ص304.

المرجع: أَبو داود، الحافظ أَبو داود بن الأشعث السجستاني: سنن أَبي داود، دار الفكر، بيروت (ب. ت) ص 303 ـ 304.

﴿إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَاْ بِبَاسِطٍ﴾. . إلخ[1]. وفي روض الرياحين[2] ما معناه أن الآيات المنسوخة بالسَّيف تحكم إذا أغمد[3].

وفي الكوكب الساطع النسخ رفع أَو بيان[4] وفي الهمزية (ولحكم من الزمان اقتضاء. . . إلخ)[5] فعلى هذا لا يجب علينا قتالهم مع مشاهدة ضعف المسلمين وشتات كلماتهم (وقلة)[6] مؤونتهم وعدم آلتهم فيجوز الفرار لمن فرّ منهم لذلك وأما القتال على سبيل الجواز فيجوز لمن قوى الله عزمه وغلب رجاء ما عنده، حيث كما قال في الأمير[7] وجاز إقدام قليل على كثير أي لإعلاء كلمة الله لا لإظهار شجاعة وأن يظن التأثير فيهم، وقال التسولي[8] في فتاويه (لا درء للموت إلاَّ الموت في سبيل الله) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾[9]. . . إلخ. وفي منح الجليل[10] يكفي العوام

---

(1) سورة المائدة، الآية: 28.

(2) لم أقف على هذا الكتاب.

(3) في الهامش عبارة يحتمل أن تكون من كتابه الناسخ أَو أي مراجع للكتاب وهي (وفي يومنا هذا أغمد السيف 1362هـ).
والمعروف أن الكاتب أي الشيخ/ عبد الحق قتل في موقعة الكبكب عام 1917إفرنجي.

(4) السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن منظومة علم الأثر، دار الفكر، بيروت، 1981إفرنجي، ص207.

(5) البوصيري، الشيخ عبد الباقي الفاروقي بن سليمان العمري: الهمزية مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني القاهرة، (ب. ت) ص47.
ونص البيت
ولحكم من الزمان انتهاء ولحكم من الزمان ابتداء

(6) في الأصل قلت.

(7) الأمير هو: محمّد بن محمّد الأمير والذي يشار إليه في كتب المالكية بشيخنا.
المرجع: الصاوي، الشيخ أَحمد: بلغة السالك لأقرب المسالك، دار الفكر، بيروت، (ب. ت) ج1، ص1.

(8) التسولي، مرجع سبق ذكره، ص ص 375 ـ 380.

(9) سورة آل عمران، الآية: 169.

(10) عليش، أَبو عبد اللَّه الشيخ/ محمّد بن أَحمد: شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل =

في الجهاد نية قتال الكفار لكونهم كفاراً، والجهاد الكامل الذي هو لإعلاء كلمة الله الحاصل لبعض الناس لا يبيح تعثّره ودوره ترك الجهاد رأساً، لأن ما لا يدرك كله لا يترك كلّه، وحديث: «**من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا**»[1] المراد به الكامل، وإلاَّ قد يحصل غير الكامل، راجع شرح عبد السَّلام للجوهرة[2] وفي كبير الخرشي[3] أن الشهداء على ثلاثة أقسام: شهيد الدنيا والآخرة هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فلا يغسّل ولا يصلّى عليه، وشهيد دنيا فقط من قاتل الكفار للدنيا فقط وهو أيضاً لا يغسّل ولا يصلّى عليه والله أعلم بحقيقته،

= وهو مطبوع في أربعة أجزاء فخام وحاشيته على هامشه وهي نحو ثلاثة أجزاء.
المرجع: عليش، أبو عبد اللَّه الشيخ/ محمّد أحمد: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، مرجع سبق ذكره، ص 3.

(1) أبو جمرة: مختصر أبي جمرة، د ار الفكر، بيروت، (ب. ت) ص 73 ـ 74.

(2) البيجوري، العالم العلاَّمة شيخ الإسلام إبراهيم: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إدارة المعاهد الأزهرية، القاهرة، 1979، ص ص 183 ـ 184.

(3) الخرشي: هو سيدي أبو عبد اللَّه محمّد بن عبد اللَّه بن علي الخرشي الشهير نسبه. يقول عنه العلامة العدوي: هو شيخ المالكية شرقاً وغرباً وقدوة السالكين عجماً وعرباً، مربي المريدين كهف السالكين انتهت إليه الرياسة في مصر، حتى إنه لم يعد في مصر أواخر عمره إلاَّ طلابه، متواضع عفيف لا يكاد جليسه يمل من مجالسته، انتهت إليه الرياسة في العلم ووقف الناس عند فتاويه، وكان متقشفاً في ملبسه ومفرشه وكان لا يصلي الصبح صيفاً وشتاء إلاَّ بالجامع الأزهر، وكان إذا تجادل عنده الطلبة يشتغل هو بالذكر حتى يفرغ جدالهم وكان يقضي بعض مصالحه بيده من السوق ويحملها ويتعاطى مصالح بيته في منزله أيضاً، وكان كثير الأدب والحياء كريم النفس، جميل المعاشرة وحلو الكلام وكان كثير الشفاعات عند الأمراء وغيرهم، وكانوا يهابونه ويجلونه ويقبلون شفاعته، وكان مهيب المنظر عليه خفر العلماء العاملين والأولياء الصالحين، وكان دائم الطهارة كثير الصمت زاهداً ورعاً كثير الصيام طويل القيام وكان نهاره كله في العلم أو قراءة قرآن أو ورد، وكان قد اشتهر في أقطار الأرض كالعراق وبلاد التكرور والشام والحجاز والروم واليمن، وصاروا يضربون به المثل وأذعن له علماء مصر الخاص منهم والعام وكان عالماً بالنحو والتصريف فرضياً حسابياً محققاً لها، توفي في يوم الأحد 18 من ذي الحجة سنة 1101هـ.
المرجع: الخرشي، ابن عبد اللَّه محمّد: شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة العامرة الشرقية، القاهرة، 1316هـ، ص ص 1 ـ 2.

وشهيد الآخرة فقط وهو ما كان كالغريق والمبطون وللكامل مراتب بحسب (الطائع) والعاصي وكل وعد الله الحسنى لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾[1] الآية ونحوها من الآيات وفي نزهة المجالس عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ المشتري هو الله عزّ وجل والبائع هم المؤمنون والسلعة هي نفوس المؤمنين والدلاّل هو جبريل عليه السَّلام والأجل الموت في سبيل الله، والثمن الجنّة والشاهد على البيع سيّد الوجود صلّى الله عليه وسلَّم.

وإذا نظرت إِلى هذا الكلام وهذه الآيات العظام، وعلمت يابن هذا الزمان بالخبر المتواتر الوارد بالمهدي وبعده الدجّال قطعاً وعلمت أيضاً بإشاعة الخبر بادعاء محمّد أَحمد بالمهدية بين الحاضر والبادي وقوله في كتابته المنشورة لأهل البلدان أنّه المهدي المنتظر، وقال لا يضر تخلّف بعض أوصاف الأحاديث الواردة في المهدية عن بعض وصفه ومكانه، لأن الحضرة الإلهية والنبوية كانت على ما كانت عليه وحكم النسخ جار فيها إِلى الآن والمتخلّف من الأحاديث المذكورة إما لنسخ أَو لفقد شرط أَو وجود مانع أَو لتقديم أَو لتأخير أَو لوقوع في لحظة أَو في الجملة أَو مؤولة أَو على طريق المجاز أَو الكناية أَو التعريض أَو الرمز ولا يعرفها إِلاَّ الخواص أهـ. أَو كما قال، وقد علمت أنه اشتهر قبل تلك الدعوة بالعدالة، وفي ألفية العراقي وصَحَّحُوا استغناء ذي الشهرة عن تزكية كمالك نجم السنن، وشهد الجم الغفير بعدالته وأنّه المهدي، وقال في سرية الجيش وكل ما أثبته العدلان لا ينتفي ولو نفى الفان.

(1) سورة التوبة، الآية: 111.

وفيه أيضاً:

فمن تحققت له فضيلة	فاصحبه ثم إن بدت رذيلة
فلا توافقه لفعلها ولا	توحشه منها فالإله قد علا
إذ ليس من شرط الولي عصمته	بل شرطه ألا تدوم زلته

وفي الجوهرة:

وأثبتن للأوليا الكرامة	فمن نفاها فانبذن كلامه

فلا سبيل على الإنكار عليه في أمر (جائز) ادعاه مع الإقرار بعدالته فقبوله أقرب كما قيل.. واقبل زيادات الثقات منهم... إلخ) لاحتمال أن المهدي اسم جنس يصدق على الواحد والكثير لما ادعاها من قبله وذكر ابن خلدون منهم جماعة[1] راجعه إن (شئت)[2] ولكن ليس هو ركناً في الدين حتى يكفر من أنكره بل هو كبقية الخلفاء يحرم الخروج عليه لغير المتأوِّل واعتقاد كفر منكره من الغلو في الدين، لأن المتواتر الذي كان هو من الدين ضرورة يكفر جاحده، هو نفسه حديث المهدية الوارد عن خير البرية، لا تعيين نفس المهدي، وعدم صلاة أصحابه خلف المنكر وصلاة المنكر خلفهم تجري على مسألة وبمخالف في الفروع[3] لأنه مجتهد مستقل فما كان شرطاً في صحة الصلاة فالتعديل فيه على مذهب الإمام وما كان شرطاً في الاقتداء فالعبرة

(1) وذكر ابن خلدون في مقدمته من المدعين للمهدية ببلاد المغرب التويزري نسبة إلى توز مصغراً وقد ادعى أنه الفاطمي وتبعه الكثير من أهل السوس وعظم أمره وخافه الرؤساء وبعده ادعاها العباسي وتبعه الدهماء من غمارة، ودخل مدينة فاس عنوة وحرق أسواقها وارتحل إلى بلد المذمة فقتل بها غيلة ولم يتم أمره، وكثير من هذا النمط، ص328.

(2) في الأصل إنشيت.

(3) في هامش الأصل توضيحان لهذه المسألة: الأول: صحة الصلاة بالاقتداء، والثاني: الفروع الفقهية.

بمذهب المأموم أَو تجري على مسألة وإعادة بوقت في كحروري[1] وقدري[2] ولا سبيل إِلى تكفير بعضهم بعضاً مع إقرار الجميع بقواعد الإِسلام ولا سبيل إِلى قتال بعض المسلمين بذلك الوجه مع قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ﴾[3] وفي آية أخرى ﴿فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِۚ﴾[4] وحديث: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إِلاَّ الله ويقيموا الصَّلاة ويؤتوا الزكاة فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إِلاَّ بحقّها وحسابهم على الله**»[5] اللّهم إِلاَّ أن يكون قتالهم لحرابة أَو بغي أَو صيالة فيجوز على وجهه من غير تكفير مسلم ولا سبّه، أَو يظهر وجه من وجوه الردّة المنصوصة في كتب الفقه فيجري عليها، والحاصل إذا علمت أن لا سبيل لإنكار المهدي المذكور فتوقفت وصدقت، فعلى فرض تصديقه فانظر بعين الحاذق الفطن ولا تكن من المغفلين في الحكومات (التي)[6] ظهرت معه وبُعَيْده من النصارى، وملأت الدنيا وعمّت بها البلاوي وانتشرت منها المحن والفتن هل هي فتنة الدجَّال (التي) استعاذ منها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومقدماتها، لأن لكل

(1) حروري: في الهامش: وحرورا قرية بقرب الكوفة كفروا الإمام علي بن أَبي طالب بتحكيمه للقرآن العظيم، انظره في نور الإبصار. ويقول شلبي: حروراء: موضع على الفرات نزل به الخوارج الذين خرجوا على علي بن أَبي طالب فنزلوا على هذا الموقع إثر عودة علي وجيشه من صفين ولم يريدوا أن يدخلوا الكوفة.
المصدر: شلبي، د/ أَحمد: موسوعة التاريخ الإِسلامي والحضارة الإِسلامية، الجزء الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1973، ص229.

(2) قدري: ويقصد بهم المعتزلة الذين يقولون إن القدر يطلق على إسناد أفعال العباد على قدرتهم، ولذا لقّبوا بأهل القدرية، لأنهم يقولون أن كل عبد خالق لأفعاله.
المصدر: صليبا، د/ جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، المجلد الثاني، ط1، ص187.

(3) سورة التوبة، الآية: 5.

(4) سورة الأحزاب، الآية: 5.

(5) رواه البخاري عن ابن عمرو في كتاب الإيمان.

(6) في الأصل اللتي.

شيء مقدمة (وتوطئة)[1] لقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا (نأت)[2]﴾ الأرض تنقصها من أطرافها[3] والثلاثون دجالاً الوارد بهم الحديث هل هم رؤساء تلك الدول لتسود تلك الحكومات وأهلها ورؤساؤها على خوارق العادات، ولاشتمالها على كثير من علامات الدجال الواردات. منها حمل النار وهي البارود ومنها الجنة (ومنها)[4] الزخارف (التي)[5] ليست بمقطوعة ولا ممنوعة من (المواهي)[6] والمعاش المرتب لكل من خدمهم، لأن هذه أوصاف الجنة والوصف لا يتحقق بدون موصوفه، ومنها غلاء الأسعار، وقحط الأمطار، ومنه عدم القدرة والخلوص والفرار من فتنهم و(ثائرتها)[7] في جمل الأقطار، وكل من خالفهم أحرقوه بتلك النار، ولكن لما كان الحديث أمر بالوقوع فيها سميت باروداً كناية عن معنى يصلح له العلم كما في التخليص في باب المسند إليه[8].
لأنها في الحديث باردة جرياً للحق على لسان العبد بغير اختياره، كما أن

---

(1) في الأصل توطئة مكررة.

(2) في الأصل تاتي.

(3) جزء من حديث طويل، ونص الفقرة المستشهد بها: «وإنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي».
المصدر: أبو داود، الحافظ بن داود بن الأشفق السجستاني، سنن أبي داود، المجلد الثالث والرابع، مرجع سبق ذكره، ص302.

(4) في الأصل منها.

(5) في الأصل اللاتي.

(6) المواهي: جمع ماهية وتستعمل كلهجة عربية حديثة، وتعني الدخل الذي يأتي مقابل العمل الرسمي، وهي من الفارسية بمعنى شهر، والنسبة إليه ما هي بمعنى شهرية وقد غيرت إلى ماهية. وهي غير (ماهية) العربية التي تقال لماهية الشيء المنسوبة إلى (ماهي) (مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة 8/ 364).
المصدر: قاسم د/ عون الشريف: قاموس اللهجة العامية في السودان، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط2، 1985، ص1107.

(7) في الأصل ودايرتها.

(8) القزويني، الإمام جلال الدين محمّد بن عبد الرحمن الخطيب: التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1932، ص53.

(الماهية)[1] يجوز أن تكون من قوله تعالى ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا هِيَهۡ﴾[2] لأن الجنة منهم في الحديث نار حامية كذلك لما قال أهل الإشارة[3]:

النار آخر دينار قطعت به والهم آخر ذاك الدرهم الجاري

وألفاظ الشارع قد ترد على طريق المجاز والكناية والرمز والإشارة وتقع بما يصدق عليها ولو في جزء أو لحظة فينبغي فيها إمعان النظر مع مراعاة (قران)[4] الأقوال فإن لكل مقام مقال ولكل مجال رجال، ومنها (البابور)[5] الذي يقترب من حمار الدجال في الصوت والمشي والحمل للنار والجنة، وإضافته للدجال خاصة تصيره مجازاً في الحديث إذ مثل ذلك في كشف الغمة للشعراني[6]، أن ليال الدجال في الطول ليست حقيقة بل لعدم رؤية الشمس طالعة ومغربة سنة وشهراً، والعرب تعبر بطول الليالي عن المشقة مجازاً، وقد يراد بالعدد الكثرة (لا مفهومه)[7]، ومثل ذلك في حديث: «من أراد أن يوسع

---

(1) الماهية: تقدم تحديد معناها في الحاشية رقم (105).

(2) سورة القارعة، الآية 10.

(3) أهل الإشارة: وهم علماء المكاشفة أو علماء الباطن، وقد أشار إليهم الغزالي في إحياء علوم الدين حين قسم العلوم إلى علوم المكاشفة، وعلوم المعاملة، وعلوم الفلسفة.
المصدر: الغزالي: الإمام أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ط3، 1991، ص ص 31 ـ 40.
وفي كتابه الإملاء في إشكالات الأحياء، أجاب على أسئلة تخص أهل الإشارة باعتبارهم من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء.
المرجع السابق، الجزء الخامس، ص ص 48 ـ 49.

(4) في الأصل قراين.

(5) البابور: لهجة عربية حديثة ويعني الباخرة والقطار وأمثالها مما يتحرك بآلة متحركة وهي من الإيطالية vabore ومثيلاتها في اللغات الأوروبية، مما يعني البخار وهي آلات بخارية وقد يقولون وابور.
المصدر: قاسم د/ عون الشريف، مرجع سبق ذكره، ص68.

(6) الشعراني: الشيخ عبد الوهّاب: كشف الغمة عن جميع الأمة، دار الفكر، بيروت، 1988إفرنجي.

(7) في الأصل لا مفهومه لا مفهومه مكررة.

الله رزقه (وليسأله)»[1] في أجله رحمة[2] والمراد بذلك (الإنساء)[3] المباركة له في العمل لا طول العمر بزيادة فيه: كما في ليلة القدر خير من ألف شهر[4] بذلك. وبالمشاهدة أن الله تبارك وتعالى أعطاهم في الدنيا من كل شيء سبباً وقال: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِيٓ أَدۡنَى[5] ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾[6] كما في قوله: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوۡقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[7] وحديث الروم ذات قرون إلى آخر الأبد كلما انقضى قرن خلفه قرن[8] وحديث تقوم الساعة والروم أكثر الناس[9]، وحديث فيهم خصال أربعة وخامسة حسنة وآمنهم من ظلم الملوك[10]، وهم كما في الدسوقي عند قول المصنف: وجاز قتال روم منهم الفرنسيين والإنجليز وغيرهم[11] ولعل في هذه (الآيات)[12] والأحاديث إشارة إلى ملكهم هذا. والله أعلم. لمشاهدة ما هم عليه من الغلبة بالعيان القاطع، حتى قال الله تعالى: ﴿يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ

---

(1) في الأصل ولنسأله.

(2) رواه البخاري، ج3، مرجع سبق ذكره، ص8.

(3) الأصل الانساء.

(4) سورة القدر، الآية: 3.

(5) الأصل اللتي.

(6) سورة الروم، الآية: 2.

(7) سورة آل عمران، الآية: 55.

(8) رواه أحمد في مسنده، ومسلم في صحيحه كلاهما عن المستورد، حديث صحيح.

(9) المصدر: السيوطي، الإمام عبد الرحمن جلال الدين الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر بيروت، (ب. ت) ص151.

(10) حديث رواه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة.
«... إن فيهم لخصالاً أربعاً أنهم لأحلم الناس عند فتنة وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف وخامسة حسنة جميلة وآمنهم من ظلم الملوك».
المصدر: مسلم، الإمام: صحيح مسلم، شرح النووي، دار الفكر، بيروت، ط3، ج18، ص22.

(11) الدسوقي، ج2، ص163.

(12) في الأصل الأيت.

غَٰفِلُونَ﴾[1] فإذا اتبع أحدهم سببه يوصل خبر السنة (بسلكه)[2] في ليلة، ويصل (ببابوره) مسافة الشهر في ليلة حاملاً لجنته[3] وناره ولا يمنعه حجر ولا بحر ومعهم غير ذلك من آلات (الصنائع)[4] المهمة (التي)[5] تحصل خدمة السنة في ليلة وخدمة الشهر في ليلة وخدمة الجمعة في ليلة، وأما الدّجال الأعور فيحتمل أن الدجّال اسم جنس للثلاثين المذكورين ويكون العور مجازاً موشحاً للعنبة الطافية وكونه مكتوب بين عينيه كافر يحتمل أنه خطوط أسماء رتبهم (المرقومة)[6] في تيجانهم وأيديهم ككفران[7] وغيره يرى من يراهم سمة ذلك بين عينيهم مجازاً ويحتمل أن كل ذلك حقيقة وهو ابن صياد لحلف عمر بين أيدي النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه، وقد مرّ وانقضى بتحقق موت ابن صياد[8] ولا يضر وقوعه قبل مجيء المهدي في الكون لما مر من بقاء النسخ إِلى الآن في الحضرة الإلهية والنبوية ويحتمل أنه حقيقة أيضاً ولا يدركه

---

(1) سورة الروم، الآية: 7.

(2) بسلكه: هاتفه.

(3) ببابوره: تقدم تعريفه.

(4) في الأصل الصنايع.

(5) في الأصل اللتي.

(6) في الأصل المرقومة المرقومة مكررة.

(7) كفران: تحريف للكلمة الفرنسي (Caporal) وتعني الفريق (رتبة عسكرية).

(8) ابن صياد، أَبي عمارة عبد اللّه ويقال: إنه الدجّال، أخرج البخاري عن أَبي عمر أنّه صلّى الله عليه وسلم لما قال له «خبأت لك خبيئاً» قال ابن صياد هو الدخ أي الدخان وخبأ له النبي صلى الله عليه وسلم «يوم تأتي السماء بدخان مبين» وفي رواية أخرى عند أَحمد والبزار من حديث أَبي ذر: فأراد الصياد أن يقول الدخان فلم يستطع فقال: الدخ الدخ. وذلك كما قال: ابن الصلاح على عادة الكهان في اختلاف بعض الشيء من الشياطين منْ غير وقوف على تمام البيان، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**اخسأ فلن تعدو قدرك**». أي فلا مزيد لك على قدر إدراك الكهان.

المرجع: السخاوي، الإمام الشيخ/ شمس الدين محمّد بن عبد الرحمن: فتح المغيث (ضبط وتحقيق: عبد الرَّحمن محمّد عثمان) مطبعة العاصمة، القاهرة، 1969، ج3، ص ص 48 ـ 49.

إلاَّ الخواص أَو يتحقق قبل الرجل الذي يخرج له من المدينة الأمينة كالإحياء والإماتة والله تبارك وتعالى وحده أعلم.

المسألة السادسة:

في حكم الشكوى عليهم قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾[1] وهو كعب بن الأشرف[2] وإن كان سبب الآية في يهودي ومنافق حكم عليهم النبي صلّى الله عليه وسلَّم وأَبى المنافق إلاَّ المحاكمة إلى كعب المذكور حتى قتله عمر فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وترك تفصيل الشارع يعم الكلام لجميع الأحوال كما قال الكوكب[3]:

وإن تـركـه لـلاسـتـفـضـال ... يـجـعـلـه كـالـعـموم في الـمـقـال

فيمنع عموم هذه الآية (إرادة)[4] المحاكمة عليهم ظالماً أَو مظلوماً ومثلها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[5] ولا شك أن الحاكم ناصر لحديث: «**انصر أخاك ظالماً أَو مظلوماً**»[6] وقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ

---

(1) سورة النساء، الآية: 60.

(2) كعب بن الأشرف: هو رجل من طيىء، ثم أحد بني نبهان وكانت أمّه من بني النضير، وقد ظهر عداؤه للمسلمين بعد غزوة بدر، فقال الشعر في التحريض على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتشبب بنساء المسلمين، فأمر الرسول صلّى الله عليه وسلم بقتله.
المصدر: ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الثالث دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب. ت) ص ص 54 ـ 61.

(3) السيوطي: الحافظ جلال الدين، منظومة علم الأثر، مرجع سبق ذكره.

(4) في الأصل إرادة.

(5) سورة النساء، الآية: 89.

(6) حديث رواه البخاري بالنص التالي: «انصر أخاك ظالماً أَو مظلوماً قالوا يا رسول الله كيف ننصره ظالماً؟ قال: تحجزه عن ظلمه فإن ذلك نصره».
المصدر: جماعة من علماء الأزهر: بيان للناس من الأزهر الشريف الجزء الأول، مطبعة المصحف الشريف، القاهرة، 1984إفرنجي، ص285.

﴿يَبْغُونَ﴾[1] والاستفهام للنهي، وفي خليل: وحرم الاستعانة بمشرك إلاّ لخدمة[2] وفيه أيضاً في باب الوكالة في شرح الدردير وجعله كاتباً ووكيلاً من الضلال[3] لقوله تعالى: **(وما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)**[4] وفي المدخل لابن الحاج لا يجوز اتخاذه طبيباً[5] وفي باب القضاء أهل القضاء عدل[6] وفي شرحه لدردير لا ولاية لكافر وفي فتاوى عليش: تولية الكفار للقضاء والأمناء وغيرهم لحجز الناس عن بعضهم البعض فقد ادّعى بعض أهل المذهب أنّه واجب عقلاً وإن كان باطلاً تولية الكافر لهذا القاضي، إما بطلب الرعية له وإقامته لهم للضرورة لذلك فلا يطرح حكمهم وينفذ كما لو ولاه سلطان مسلم[7] اهـ وعلى ذلك فأقول والله أعلم لا تجوز الشكوى عندهم لمظلوم ولا الاستعانة بهم في شيء من ذلك والصبر والقبض على الجمر أحسن[8] كما قيل:

وهذا زمان الصبر ما لك (بالتي)[9] كقبض على جمر فتنجو من البلا

---

(1) سورة المائدة، الآية: 50.

(2) خليل، أَبو الضياء خليل بن إسحاق، مختصر خليل دار الفكر، بيروت، 1981، ص104.
ونص العبارة «حرم نبل سم واستعانة بمشرك إلاّ لخدمة».

(3) الدردير، أَبو البركات سيدي أَحمد: الشرح الكبير لمختصر خليل، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1324هـ، الجزء الرابع، ص120.

(4) سورة النساء، الآية: 141.

(5) ابن الحاج، أَبو عبد اللّه محمّد العبدري الفاسي: المدخل، دار الفكر، بيروت، (ب. ت) الجزء الرابع، ص ص 107 ـ 111.

(6) خليل، مرجع سبق ذكره، ص258.

(7) الدردير، مرجع سبق ذكره، ص 120 ـ 146.

(8) عليش، مرجع سبق ذكره، ج1، ص ص 375 ـ 380.
وفي الحاشية عبارة يرجح أن تكون من الناسخ أَو أي معلق على المخطوط وهي «ولعه لأهل الخواص والله أعلم».

(9) في الأصل اللتي.

وإن ساقه الله لك وأنقذك من غير ضيق أَو مظلمة من غير رفع أَو شكوى فلا بأس عليك لحديث «**إن الله تعالى (ليؤيّد)**[1] **هذا الدين بالرجل الفاجر**» كما قيض الله تعالى لنقض الصحيفة خمسة من المشركين[2] أَو يسّر الله لك منه مالاً بوجه (جائز)[3] فلك أخذه لأنه مال حربي قدر عليه ولله وحده لا لهم الحمد والشكر.

المسألة السَّابعة:

إذا دعوك لأمر، قال في تفسير ضياء التأويل[4] لعبد اللّه بن فوديه عند قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[5] إن طاعتهم في الاعتقاد والاستحلال كفر وفي غير ذلك حرام اهـ. فراجعه. وهذا التفصيل خلافاً لأخيه عثمان في نجم الاخوان[6] إن الطاعة في مطلق الحرام كفر إبقاء لآية الولاية على ظاهرها وإن كان تقييدها بالاستحلال أَو في الاعتقاد كما هنا هو الأنسب لموافقته لقاعدة ولا نكفّر مؤمناً بالوزر وعليه فأقول إن الاناس الذين يسوقونهم لحرب بعض المسلمين أَو غضبهم فمن كان مقهوراً بالربط بالسَّلاسل والحمل عليه أَو مسوقاً بالخوف بمعاينة علامات القتل أَو غلبة ظنّها، وقلبه مطمئن بالإيمان فإنه غير آثم ولو قتل معهم لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[7] أي على قاتلهم خطأً من المسلمين المقاتلين للكفّار الذين كان معهم ذلك المقهور، وأما من كان مكرهاً بغير القتل

---

(1) في الأصل لءايد.

(2) حديث «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» رواه البخاري ومسلم.
المصدر: جماعة الأزهر، مرجع سبق ذكره، ص 286.

(3) في الأصل جايز.

(4) فوديه: الأستاذ عبد اللّه: ضياء التأويل في معاني التنزيل، مرجع سبق ذكره، ج2، ص294.

(5) سورة الأنعام، الآية: 121.

(6) دان فوديو الشيخ عثمان.

(7) سورة النساء، الآية: 92.

بل بالضرب والصفع فإن كان قهره على فعل مكفر كلبس (برنيطة)[1] والتزيي بزيّهم فهو كافر في ظاهر الحال كقول خليل والمنتصر من كأسير حمل على التطوع[2] لأن الإكراه على الكفر وسبّه صلّى الله عليه وسلَّم لا يكون إلاَّ بالقتل والصبر أجمل وإن كان إكراهه على فعل أَو قول حرام غير مكفّر لم يعتقد معهم استحلاله فإنه آثم وهذا كله إن لم تظهر قرينة المكر حقيقة على الميل عليهم أَو على عدمه وإلاَّ فيحتمل عليها لأن التكفير وإن كان يحصل بالأدنى واليسير فإن خطره كبير فلذلك قالوا (الخطأ)[3] في ألف كافر تجعلهم مسلمين خير من الخطأ في مسلم واحد تجعله من الكافرين[4] بغير دليل قاطع ويشهد للإسلام من كان معهم ظاهراً وليس معهم باطناً، حديث: «**يغزو جيش الكعبة حتى إذا كان معهم بالبيداء يخسف فيبعثون على نياتهم**»[5] أَو كما قال فراجع شراحه.

ويشهد لذلك أيضاً ما في فتاوى عليش من سماع يحيى عن مالك ولفظه[6] (وسألته عمن تخلف من أهل برشلونة من المسلمين عن الارتحال عنهم بعد السنة التي أجلت لهم يوم فتحت في ارتحالهم فأغار على المسلمين تفرداً ممايخالف من القتل إن ظفر به، فقال ما أراه إلاَّ بمنزلة المحارب الذي يتلصص بدار الإسلام وذلك لأنه مقيم على دين الإسلام فإن أصيب فأمره إلى الإمام يحكم فيه بمثل ما يحكم في أهل الفساد والحرابة وأما ماله فلا أراه لأحد

---

(1) برنيطة: أصلها طليانية، ومعناها كساء الرأس (القبعة).
المصدر: قاسم، د/ عون الشريف، مرجع سبق ذكره، ص101.

(2) خليل، مرجع سبق ذكره، ص284، وأصل العبارة «والمنتصر من كاسير حمل على التطوع إن لم يثبت إكراهه» ص284.

(3) في الأصل الخطء.

(4) في الأصل الكفرين.

(5) حديث ورد في رياض الصالحين.
المصدر: النووي، الإمام أَبو زكريا يحيى بن شرف: رياض الصالحين، دار الفكر، بيروت، 1992، ص ص 3 ـ 4.

(6) عليش، أَبي عبد اللّه بن أَحمد (ت1299هـ) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار الفكر، بيروت، (ب. ت) الجزء الأول، ص380.

أصابه اهـ. ابن رشد[1] قوله في إغارتهم على المسلمين بمنزلة المحاربين صحيح لا خلاف فيه.. وقوله وماله خلاف ظاهر قول مالك في المدونة[2] وقال بعض المحققين إلاَّ أن الأحكام الملحقة بهم جارية على المقيمين مع النصارى والحربيين على حسب ما تقرّر من الخلاف اهـ في ملخصنا فراجعه.

وأما الأناس الذين يخدمونهم بالأجرة في غير الحرام فتحرم لهم خدمتهم إلاَّ أن (ينتسبوا)[3] للصنعة العامّة كخياط وحدّاد في محله أَو تلجؤهم لها بالضرورة الشرعية حيث لم تكن تقية ومن تشكل معهم ولم تظهر لنا حاله فإن كان يعمل بالإيمان تارة وعمل الكفر فإنه منافق مذبذب بين ذلك كما قال ابن فودي في نجم الاخوان[4] من خلط بين عمل الكفر وعمل الإِسلام فهو كافر ولحديث (أنا أغنى الشريكين)[5] أَو كما قال. والحاصل إذا فهمت ما مر من التعبير وعلمت أن المخبر خبير وأن الناقد بصير فانظر قبل كل شيء فإن وجدت للإسلام (اعتزازاً) وللمقام جوازاً وللهجرة مجازاً، فتوكل على الله واسلك ما يسره الله لك، وإن لم تجد من ذلك شيئاً ما وقد تعذّر لك القرار والفرار فلك طريقان طريقة القصد وهو مذهب خبيب[6] فقد نزل على ذمتهم وصبر على غدرهم وأسرهم وذلّهم وبيعهم وقتلهم حتى قال بعد سنة الركعتين للقتل:

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أي شق كان في الله مصرعي

---

(1) نفس المصدر، ص380.

(2) الأصبحي، الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى، رواية ابن قاسم، دار الفكر، بيروت، 1991إفرنجي.

(3) في الأصل ينصبوا.

(4) ابن فودية، الأمير عثمان: نجم الاخوان، مرجع سبق ذكره، ص ص 110 ـ 118.

(5) في الأصل اغترارًا.

(6) مذهب خبيب وهو خبيب بن عد بن مالك بن عامر الأنصاري ـ الأوسي، الذي ابتلي في الله فصبر حتى قتله المشركون.

المصدر: العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت، (ب. ت) ص418.

وذلــك فــي ذات الإلــه وإن يــشــأ يبارك على أوصال شلو ممزّع

وطريق الورع وهو مذهب عاصم[1] حين أبى أن ينزل على ذمتهم وصبر على قتلهم ومثله مذهب أَبي بكر[2] حيث ردّ جوار ابن الدغنة ورضي بجوار الله واعتزلهم حتى فرج الله له بالهجرة وعزة الإسلام.

---

(1) مذهب عاصم: ويقوم مذهبه على عدم التعامل مع مشرك فقد عاهد الله أن لا يمس مشركاً ولا يمسه مشرك.

المصدر: العقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت (ب. ت) ج2، ص ص 235 ـ 236.

(2) مذهب أَبي بكر حين رد جوار أبي الدغنة ورضي بجوار الله.

وأصل مذهبه حكت عائشة تفصيله في حديث لها في البخاري ونصّه: «حدَّثنا يحيـى بن بكير قال: حدَّثنا الليث عن عقيل قال ابن شهاب: فأخبرني عروة بن الزبير رضي الله عنه أن عائشة زوج النبي صلّى الله عليه وسلّم قالت: لم أعقل أبوي قط إلاَّ وهما يدينان الدين ولم يمر علينا يوم لا يأتينا فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم طرفي النهار بكرة وعشية فلما ابتلي المسلمون خرج أَبو بكر مهاجراً نحو أراضي الحبشة حتى بلغ برك الغماد لقيه ابن الدغنة وهو سيد القارة فقال: أين تريد يا أبا بكر؟ فقال أَبو بكر: أخرجوني فأريد أن أسيح في الأرض وأعبد ربي فقال أَبو الدغنة: فإن مثلك يا أبا بكر لا يخرج إنك تكسب المعدوم وتصل الرحم وتحمل الكل وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فأنا لك جار ارجع واعبد ربك ببلدك، فرجع وارتحل معه ابن الدغنة فطاف ابن الدغنة عشية في أشراف قريش، فقال لهم: إن أبا بكر لا يخرج أتخرجون رجلاً يكسب المعدوم ويصل الرحم ويحمل الكل ويقري الضيف ويعين على نوائب الحق، فلم تكذب قريش بجوار ابن الدغنة فطاف ابن الدغنة وقالوا لأبي الدغنة مر أبا بكر فليعبد ربه في داره فليصل فيها وليقرأ ما شاء ولا يؤذينا بذلك ولا يستعلن به فإنا نخشى أن يفتن نساءنا وأبناءنا فقال ذلك ابن الدغنة لأَبي بكر، فلبث أَبو بكر بذلك يعبد ربه في داره ولا يستعلن بصلاته ولا يقرأ في غير داره، ثم بدا لأَبي بكر فابتنى مسجداً بفناء داره وكان يصلي فيه ويقرأ فيه القرآن فينقذف عليه نساء المشركين وأبناؤهم وهم يعجبون منه وينظرون إليه، وكان أَبو بكر رجلاً بكاء لا يملك عينه إذا قرأ القرآن فأفزع ذلك أشراف قريش من المشركين فأرسلوا إِلى ابن الدغنة فقدم عليهم فقالوا: إنا أجرنا ابن بكر بجوارك أن يعبد ربه في داره فقد جاوز ذلك وابتنى مسجداً بفناء داره فأعلن بالصلاة والقراءة فيه وإنا قد خشينا أن يفتن نساءنا وأبناءنا فانهه فإن أحب أن يقتصر على أن يعبد ربه في داره فعل، وإن أبى إلاَّ أن يعلن بذلك فسله أن يرد إليك ذمتك فإنا قد كرهنا أن نخفرك ولسنا مقرين لأَبي بكر الاستعلان، قالت عائشة فأتى ابن الدغنة إِلى أَبي بكر فقال: قد علمت الذي عاقدت لك عليه فإما أن تقصر على ذلك وإما أن ترجع إِليَّ ذمتي فإني لا أحب أن تسمع العرب أني أخفرت في رجل عقدت له فقال أَبو بكر فإني أرد عليك جوارك وأرضى بجوار الله عزّ وجل... إلخ».

=

هذا ولا بد من التفكير للواحد في حديث حذيفة الطويل وهو كما في ابن جمرة[1] عن حذيفة رضي الله عنه قال: (كان الناس يسألون رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخن قلت وما دخنه قال قوم يهدون بغير هدى تعرف منهم وتنكر، قلت: وهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة إِلى أبواب جهنم من أجابهم قذفوه فيها، قلت: صفهم لنا، قال: هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلتزم جماعة المسلمين وزمامهم قلت فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام قال فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض إِلى أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك[2] أَو كما قال وهذا الحديث يشهد لجميع ما مر، من أن جهنم ليست حقيقية إنما هو سببها والقذف ليس حقيقة إنما هو الشهوات. (التي)[3] تشتهيها الأنفس، ولعلها لا تكون إِلاَّ جنّة دجال المتقدمة والدعاة إليها لا يكونون إِلاَّ الثلاثين لقاعدتهم كما في العراقية[4].

وخير ما فسرته بالوارد كالدخ بالدخال لابن (صائد)[5] لعله النار أَو

= المصدر: البخاري، الإمام أبو عبد اللَّه محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري، الجزء الثالث، ص ص 254 ـ 255.

(1) أَبو جمرة: هو الشيخ أَبو عبد اللَّه بن سعيد بن أَبي جمرة الأزدي رضي الله عنه، وكان من الأكابر العارفين بربّهم وكان مجاب الدعوة جامع مختصر الحديث المنسوب إليه.
المصدر: الشنواني، محمّد حاشية الشيخ محمّد السنواني، على مختصر أَبي جمرة، دار الفكر، بيروت (ب. ت).

(2) المرجع السابق، ص ص 442 ـ 444.

(3) في الأصل اللتي.

(4) العراقي، مرجع سبق ذكره، الجزء الثالث، ص42.

(5) في الأصل صايد.

الدجال الذي هو (التنباك)[1] ودخله الاكتفاء فيكون أيضاً من علامات الدجّال وأنه إذا لم يكن للمؤمنين إمام ولا جماعة فلا يتعيّن الجهاد، بل يتعيّن الاعتزال (والفرار)[2] وقال في البخاري باب الفرار من الفتن من الإيمان[3] وفيه حديث: «**خير للمسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن**» وهذا غاية الميسور مع الاعتراف بالقصور والله أعلم بحقائق الأمور، ولا حول ولا قوة إِلاَّ بالله العلي العظيم.

خاتمة نسأل الله حسنها:

أقول ينبغي للعاقل في هذا الزمن أن يشتغل قبل كل شيء بتعلم[4] فرائضه[5] وسننه ويعتزل تلك الفرق كلّها ويعمل بعمله ما استطاع ويحذر التصميم والجمود على (الفوائد)[6] البدعية لقولهم عمل قليل في سنة خير من كثير في بدعة وسبحان من لا يتقيّد ثوابه بقلة أَو بكثرة والعلم والعمل به هو رأس التقوى والغاية القصوى في الوصول إِلى الحضرة العليا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[7] وهو أيضاً كرامة الأولياء الكبرى لما وصفهم الله

---

(1) التنباك: كلمة دخيلة وعامية وتكتب تمباك وتنباك في اللهجة وهي تبغ يعالج بطريقة معينة وتستعمل للسف كمخدر ومكيف وهي من لفظة تركية قديمة.. وهي من الإسبانية وأصلها لفظة تبغ (TABAC).

المصدر: قاسم، د/ شريف عون، مرجع سبق ذكره، ص181.

(2) في الأصل القرار.

(3) البخاري: هو الإمام ابن عبد اللَّه محمّد بن سليمان بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي.

وفي كتاب صحيح البخاري: (باب التعرب من الفتنة) والتعرّب الإقامة في البادية والسكنى مع الأعراب، وفيه الحديث الذي أشار إليه الكاتب.

المصدر: البخاري، مرجع سبق ذكره، الجزء السابع، ص94.

(4) في الأصل بتعليم.

(5) في الأصل فرايضه.

(6) في الأصل الفوايد.

(7) سورة الحجرات، الآية: 13.

تبارك وتعالى بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾[1] وصاحبها هو الذي يقولون له الكبريت الأحمر[2] وهو أيضاً علم (الكتاب)[3] الذي هو الاسم الأعظم لا خصوص الحي القيوم، وذو الجلال والإكرام فإن دعاء عاصم بذينك الاسمين كان اتفاقياً وإلاَّ فكل اسم له فهو أعظم عند من عنده علم (الكتاب)[4] وفيه ذلك العلم الذي هو فهم خطاب الله وخطاب رسوله صلّى الله عليه وسلَّم وتطبيقه على أفعال عباده واستنباط أحكامهم منه هو علم السر لا إن علم السر علم آخر لقول علي[5] لما (سئل)[6] عن ذلك فقال: إلاَّ فهم أُعْطِيَه رجل إشارة إلى ذلك، وإسرار النبي صلّى الله عليه وسلَّم لحذيفة[7] وأبي

---

(1) سورة يونس، الآية: 63.

(2) الكبريت الأحمر: وفي السياق الذي أورده فيه المؤلّف يقصد به الولي الأكبر، أو ولي زمانه، أو الغوث صاحب السر الأكبر الذي لا يخلو منه أي زمان، فالكبريت الأحمر هنا هو درجة من درجات الولاية.

(3) في الأصل علم الكتب.

(4) في الأصل علم الكتب.

(5) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي أبو الحسن، أول الناس إسلاماً في قول كثير من أهل العلم ولد قبل البعثة بعشر سنين على الصحيح فتربى في حجر النبي صلّى الله عليه وسلّم ولم يفارقه، وشهد معه المشاهد إلاَّ غزوة تبوك وزوجه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بنته فاطمة رضي الله عنها، وكان اللواء بيده في أكثر المشاهد، ولما آخى النبي صلّى الله عليه وسلّم قال له: «أنت أخي» ومناقبه كثيرة.
وهو الخليفة الرّابع، ومدة خلافته خمس سنين إلاَّ ثلاثة أشهر ونصف شهر لأنه بويع بعد قتل عثمان في ذي الحجّة سنة خمس وثلاثين وتوفي في ليلة السابع عشر من شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة.
المصدر: العسقلاني ابن حجر: (773 ـ 852هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت (ت. ت) ج2، ص ص 501 ـ 503.

(6) في الأصل سأل.

(7) حذيفة: وسرّه كما يروى عن مسلم عن عبد اللّه بن يزيد الخطمي عن حذيفة قال: حدَّثني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما كان وما يكون حتى تقوم الساعة وفي الصحيحين أن أبا الدرداء قال لعلقمة: أليس فيكم صاحب السر الذي لا يعلمه غيره.
المصدر: العسقلاني، ابن حجر، مرجع سبق ذكره، ج1، ص ص 316 ـ 317.

هريرة[1] وفاطمة[2] وغيرهم في (مسائل)[3] (جزئية)[4] من أحوال المنافقين (ووقائع)[5] الفتن الجارية بين الصحابة وغيرهم، لا أنّها دين آخر خصّهم به،

---

(1) أَبو هريرة الدوسي صاحب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال أَبو عمر: اختلفوا في اسم أَبي هريرة واسم أبيه اختلافاً كثيراً لا يحاط ولا يضبط في الجاهلية والإِسلام، وروى يونس بن بكير عن أَبي إسحاق قال: حدَّثني بعض أصحابنا عن أَبي هريرة قال: كان اسمي في الجاهلية عبد شمس فسميت في الإِسلام عبد الرحمن، وإنما كنيت بأَبي هريرة لأني وجدت هرة فحملتها في كمّي فقيل لي: ما هذه؟ فقلت: هرة، قيل: فأنت أَبو هريرة. وقد روينا عنه أنّه قال: كنت أحمل هرة يوماً في كمّي فرآني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال لي: ما هذه؟ قلت: هرة، فقال: يا أبا هريرة، وهذه أشبه عندي أن يكون النبي صلّى الله عليه وسلّم كنّاه بذلك.
أسلم أَبو هريرة عام خيبر وشهدها مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكان يدور معه حيث دار، وكان من أحفظ أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكان يحضر ما لا يحضر سائر المهاجرين والأنصار لاشتغال المهاجرين بالتجارة والأنصار بحوائطهم. وقال للرسول صلّى الله عليه وسلّم: إني قد سمعت منك حديثاً كثيراً وإني أخشى أن أنسى فقال: ابسط (رداءك) قال فبسطه ففرّق بيديه فيه ثم قال (ضمه) فضممته فما نسيت شيئاً بعده. وقال البخاري روى عنه أكثر من ثمانمائة رجل من صاحب وتابع.
استعمله عمر على البحرين ثم عزله، ثم أراده علي بن أَبي طالب على العمل فأبى عليه، ولم يزل يسكن المدينة وبها كانت وفاته.
قال خليفة بن خياط: توفي أَبو هريرة سنة سبع وخمسين، وقال الهيثم بن عدي: توفي أَبو هريرة سنة ثمان وخمسين، وقال الواقدي: توفي سنة ثمان وخمسين وهو ابن ثمان وسبعين سنة.
المصدر: القرطبي، الفقيه الحافظ المحدّث القرطبي المالكي: الاستيعاب في أسماء الأصحاب، الجزء الرابع، دار الكتاب العربي، بيروت (ب. ت) ص ص 300 ـ 307.

(2) فاطمة الزهراء بنت إمام المتقين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، كانت تكنى أم أبيها، وكانت أصغر بنات النبي صلّى الله عليه وسلّم وأحبهن إليه، وقد ولدت قبل البعثة بقليل، وتزوجها علي بن أَبي طالب أوائل محرم سنة اثنتين، بمهرها وهو عبارة عن درع أعطاه النبي صلّى الله عليه وسلّم، لعلي بن أَبي طالب، وانقطع نسل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إلاّ من فاطمة فمنها الحسن والحسين وقال الواقدي: توفيت فاطمة ليلة الثلاثاء في ثلاث خلون من شهر رمضان سنة إحدى عشرة.
المرجع: العسقلاني، الجزء الرابع، مرجع سبق ذكره، ص ص 365 ـ 368.

(3) في الأصل المسايل.

(4) في الأصل جزيلة.

(5) في الأصل وقايع.

كما زعمه الزاعمون ومن أثبت شيئاً فعليه البيان بالنقل الصحيح أَو إقامة البرهان، فلذلك قال في الإضاءة[1]:

فليشتغل بعد البلوغ بالأهم ثم الأهم فاتحاً لما انبهم

فالأهم الأول هو علم (العقائد)[2] الشرعية السنية، والأهم الثاني هو علم (الفرائض)[3] والسنة الشرعية وهو العمل به فاتحاً لما انبهم وهو علم الكتاب[4] على الوجه المذكور، وهو أيضاً ملّة إبراهيم الذي أمر الله نبينا باتباعه والميل عن غيره في ابتدائية من بقية أديان الأمم الماضية المنسوخة بشرعه حيث قال له: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[5] أي (مائلاً)[6] عن تلك الأديان كلها فوجود رسمها وبقية اسمها وحصول خيالات نفعها لمن تعاطاها وعمل بها لا يجوز العمل بها ولا التديّن والاتسام بها لقوله تعالى تنبيهاً للنهي عنها: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝ وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ﴾[7] وسبب تلاوة الشياطين لذلك ما حكي أن رجلاً كان يعرف السحر في

---

(1) المقري، العالم الشيخ: أَحمد المقري المغربي المالكي الأشعري إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنّة، دار الفكر، بيروت، (ب. ت)، ص13.

(2) في الأصل العقايد.

(3) في الأصل الفرايض.

(4) في الأصل علم الكتب.

(5) سورة النحل، الآية: 123. ورد في الأصل (وأوحينا) والصحيح (ثم أوحينا).

(6) في الأصل مايلا.

(7) سورة البقرة، الآيتان 101 ـ 102.

زمن سليمان فحاربه سليمان عليه السَّلام فغلبه أكثر من سنة ثم هداه للإسلام وقال ما فعلت ذلك إلاَّ لتعلم مزية هذا العلم فجمع سليمان منه كتباً عديدة ودفنها تحت كرسيه ونهى الناس عن تعلّمها، فلما مات أخرجت الشياطين تلك الكتب وقالت للناس ما جمع سليمان هذه الدنيا وغلبكم عليها إلاَّ بعلم هذه الكتب، فجمعها بعض الملوك بعده وجعلها في بناء محكم لا يفتحه لمتعلميه إلاَّ مرة في السنة فيتعلّمون منه ثلاثة أيام ثم يقفله إلى السنة القادمة، فقام ابن سينا الذي قيل من شدة (ذكائه)[1] حفظ القرآن في يومين وصحب معه آخر مثله في الذكاء فتزودوا من كبد الغزال المشوي بزيت الفستق لما قيل إنه يغني عن الطعام والشراب فدخلا في جملة الناس يوم فتح ذلك البناء واختفيا فيه يوم خروجهم فحفظا جميع ما في الخزنة وما شعر بهما الناس إلاَّ يوم الفتح فلما أرادوا القبض عليهما عملا شيئاً مما تعلما فخلصا منهم ففرّا من ذلك البلد فوقع ابن سينا[2] بمصر ووقع صاحبه بالمشرق، فنشرا تلك الكتب من حفظهما وعلماها الناس من بعد هاروت وماروت، وهو الذي يقال له الآن علم (السيمياء)[3] وهو علم خواص الحيوانات والنباتات والمعادن وتركيبها مع اعتبار العناصر (والطبائع)[4] فيحصل منها تفريق الزوجين وكل حبيبين، المنصوص في

---

(1) في الأصل زكاية.

(2) ابن سينا هو أَبو علي الحسين بن عبد اللّه بن سينا (980 ـ 1036) فيلسوف وطبيب مسلم، يلقّب بالشيخ الرئيس، ولد قرب بخارى، ودرس العلوم الشرعية والعقلية وأصبح حجّة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة ولما بلغ العشرين اتصل بالأمير نوح بن منصور الذي استطب ابن سينا فشفي على يديه. وتجاوزت مصنفاته المئتين، بين كتب ورسائل منها: الشفاء، والنجاة، والإشارات، والتنبيهات، وجامع البدائع، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، والقانون وإليه ترجع شهرة ابن سينا في عالم الطب، وكتابه القانون عمدة الأطباء طوال العصور الوسطى، كما ظل ابن سينا أعظم عالم بالطب منذ سنة 1100 ـ 1500إفرنجي.

المصدر: غربال محمّد شفيق (مشرق): الموسوعة العربية، بيروت، 1965، ص19.

(3) في الأصل علم السيمياء.

(4) في الأصل الطبايع.

الآية ومحبتهم وغير ذلك من أنواع المنافع والمضار ومنه النفث في العقد كما في آية الفلق[1] وفعله لبيد بن الأعصم[2] بالنبي صلّى الله عليه وسلّم، ومنه سحرة فرعون من حبالهم وعصيهم، ومنه خواص الأوقاف (التي)[3] فعلها وحدها أَو مع تلك الأجزاء أهل الرياضيات ـ ويجعلونها طلاسم يحتجبون بها كنوزهم و(خزائنهم)[4] من الخطافات من الجن والإنس والسارقين والسارقات، ومنها ما يوجد أيضاً في كتب الحكماء والأطباء ما لا يضبط له لفظ ولا يعرف لها أصل معتبر نقلاً وتحملاً، مثل خاتم سليمان[5] فقد كرهه مالك[6] ومثل

---

(1) سورة الفلق، الآية: 4.

(2) لبيد بن أعصم في الأصل لبيد بن الأعصم، وهو من يهود بني زريق، وهو الذي أخذ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن نسائه. وأخذ من الآخذة: وهو ضرب من السحر. قال السهيلي: «وهذا الحديث مشهور عند الناس، غير أني لم أجد في الكتب المشهورة كم لبث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بذلك السحر حتى شفي منه، ثم وقفت على البيان في جامع معمر بن راشد، روى معمر عن الزهري أنّه قال: سحر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم سنة، يخيل إليه أنه يفعل الفعل وهو لا يفعله.

وقد طعنت المعتزلة في هذا الحديث وطوائف من أهل البدع بحجة أن الأنبياء لا يسحرون، ولكن الحديث ثابت خرجه أهل الصحاح ولا مطعن فيه من جهة النقل ولا من جهة العقل، لأن العصمة إنما وجبت للأنبياء من عقولهم وأديانهم، وأما أبدانهم فإنهم يبتلون فيها.

المصدر: ابن هشام، السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا وآخرين) دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب. ت) ج2، ص162.

(3) في الأصل اللتي.

(4) في الأصل خزاينهم.

(5) خاتم سليمان: وهو من الأشكال التي يدخل فيها أهل الروحانية أسراراً وطلاسم كثيرة، يكتبونها للناس لقضاء جميع الحاجات، والاستجابة لمطالبهم في جميع المناسبات.

المرجع: الطوخي، الأستاذ الكبير/ عبد الفتاح السيد: الخاتم السليماني، والعلم الروحاني، المكتبة الثقافية، بيروت، (ب. ت).

(6) مالك بن أنس: هو أَبو عبد اللّه ينتهي نسبه إِلى يعرب بن يشجب بن قحطان الأصبحي، جده أَبو عامر صحابي جليل.

وهو الإمام المشهور صدر الصدور وأكمل العقلاء، ورث الحديث من الرسول، ونشر في أمته الأحكام والفصول، أخذ العلم عن تسعمائة شيخ، وما أفتى حتى شهد له سبعون إماماً أنّه أهل لذلك، وكتب بيده مائة ألف حديث، وجلس للدرس وهو ابن سبعة عشر عاماً وصارت =

الهياكل[1] وأم الصبيان[2] والريح الحمراء[3] والأنظرون[4] ـ والسباسب[5] وغير ذلك من كل ما يوجد من أسماء الجان والأفلاك وما يسمون الأسماء الرومانية والسريانية والعبرانية ومكتوب بأقلام لا يعرفها إلاَّ مستعملها غالباً لأنّها إن كانت من أسماء الجان فقال تعالى: ﴿رِجَالٌ مِّنَ ٱلۡإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَزَادُوهُمۡ رَهَقًا﴾[6] وذلك في الجاهلية ونسخها الله بالمعوذتين وإن كانت من الأسماء السريانية والعبرانية أَو مأخوذة من حساب الأسماء الإلهية فذلك دين أهل الكتابين ونسخه الله بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ﴾[7] ففي الصاوي[8] أن من الإلحاد (دعاءه)[9] بأسماء غير واردة، وإن قيل إن تلك من التوراة أَو الإنجيل أَو الزبور أَو من بعض بقية الكتب السماوية،

= حلقته أكبر من حلقة مشايخه في حياتهم وكانوا يزدحمون على بابه لأخذ الحديث والفقه كازدحامهم على باب السلطان.

المصدر: مالك بن أنس: صحيح الموطأ، دار الفكر، بيروت، (ب. ت) ص ص 2 ـ 3.

(1) الهياكل: وهي خمسة هياكل تكتب لأنواع شتى من الأغراض في داخلها أسماء سريانية ورومانية وغيرها من أسماء الجان، وبها حروف متقاطعة، وحساب جمل لا يعرفه إلاَّ العاملون بها، وتوجد مع مجموعة أخرى من الأسرار.

(2) أم الصبيان: وتسمى خطبة أم الصبيان. يقال بأن نبي الله سليمان عليه السَّلام، أخذها كعهود ومواثيق على امرأة خبيثة بأن لا تصيب بالشر كل من دعا بهذه الخطبة وهي مطبوعة في كنو بنيجريا بعنوان: هذه أم الصبيان وهي دواء لكل أنواع الرياح وتقع في عشر صفحات.

(3) الريح الحمراء: وهي في شكل دعاء يقال بأن له فوائد عديدة منها الجسمية والروحية والحفظ، ويروى أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قرأها على رأس علي فعافاه الله من مرض أصابه وأمره أن يعلمها للصحابة رضي الله عنهم. . وهي أيضاً مطبوعة في نيجريا، وتقع في ثمان صفحات.
المرجع: الحافظ، الكاتب محمّد: الريح الحمراء والدواء الأكبر، طبعها بلا لبرن، كنو، (ب. ت) ثمان صفحات.

(4) الأنظرون، وهي مجموعة من الآيات والخواتم والهياكل التي يكتبها بعض الفقهاء وَيَشْرَبُهَا الناس لأغراض معينة، وهذه لم أرها منشورة، ولكنها في شكل مخطوطات.

(5) السباسب: وهي من الفوائد التي تكتب للتحصين وجلب الرزق والحفظ وأغراض أخرى.

(6) سورة الجن، الآية: 6.

(7) سورة الأعراف، الآية: 180.

(8) الصاوي، مرجع سبق ذكره، الجزء الثاني، ص ص 102 ـ 110.

(9) في الأصل دعاؤه.

فنقول لا يجوز التعبّد لأحد إلاّ بالألفاظ القرآنية النبوية العربية ولما لم تصح الصلاة بتلك الأسماء فغيرها أولى، لأن الرطانة خب أي خديعة ولا يجوز الدعاء بها لقادر بل ولا التحدث بها حتى قيل إنه في المساجد عبث وكتبها المملوءة منها مثل الجل. . . . ت[1] وغيره إنما ألفت لغير القادر عليها كما شاهدنا في مشاهد الدعاء مثل الملتزم أن كل (أناس)[2] يدعون بلغتهم نثراً وشعراً، ومنها أيضاً الاستخارة بفتح الكتاب والحروف والمسبحات والرمل والحساب بالجمل والبروج فإن ذلك كله من الكهانة والاستقسام بالأزلام وتصديقه كفر بحديث: «**من صدّق كاهناً أو عرّافاً فقد كفر بما نزل على محمّد**»[3] ويكره من غير اعتقاد تصديقه كما في الصاوي[4] عند قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[5] لأن الكهانة والأزلام دين الجاهلية، والنجوم دين قوم إبراهيم، والخط دين قوم إدريس والحساب دين قوم داود، وكل ذلك منسوخ بالاستخارة النبوية ومنها استحضار الجان والأخبار بالمغيبات كما في فتاوى عليش[6] وهو المسمى بعلم المندل[7] وفي نظام الزرقاني[8].

---

(1) الجلجلوت: وهي مجموعة من الأبيات الشعرية تحوي أسماء وحكماً غريبة، تكتب وتشرب وتقرأ لأغراض مختلفة:
1 ـ الجلجلوتية الكبرى.
2 ـ الجلجلوتية الصغرى.
المرجع: البوني، الإمام ابن العباس أحمد بن علي: منبع الحكمة، المكتبة الشعبية، بيروت، (ب. ت)، ص ص 91 ـ 100.

(2) في الأصل اناس.

(3) ذكره الشعراني، في كتابه كشف الغمة، مرجع سبق ذكره، ص 335.

(4) الصاوي، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، ص275.

(5) سورة المائدة، الآية: 17.

(6) عليش، مرجع سبق ذكره.

(7) علم المندل: درب المندل نوع من الرقى، وهو أن يخط الراقي على الأرض دائرة يجلس القوم داخلها حين يريدون دعوة الأرواح لاستعلامها لأمر من الأمور.
المصدر: مسعود، جبران: الرائد، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ص 4141.

(8) لم أقف على هذا النظم.

وما صح أصلاً في الشرعية مندل.

هذا ولا يشتغل العاقل بتلك الأشياء ولا (العزائم)[1] من حجابات الحديد وتكثير الرزق وغيرها، اللّهمّ إِلاَّ أن يتطبب بمثل (السنا)[2] والعسل والحجامة والاستعاذة والتحصن بالوارد من جميع ذلك، ولا يعلق نفسه بالشعاوذ (التي)[3] (تكتب)[4] من الهواء أَو تطير المكتوب في السماء، ولا أجزاء الكيمياء ولا الكنوز، فإن جميع ذلك من علامات حب الدنيا وقد قيل: رأس الخطايا هو حب العاجلة، ولا يعتمد في دينه على الكشوفات والأحلام لأن الله ضمن لنا العصمة في الوحي الوارد لا المنام ولا الكشف والإلهام، لأن الغاية الرؤية الحسنة الصادقة بشرى من الله تسر ولا تفر ولا (يشوق)[5] نفسه للكرامات الخارقة للعادة من غير الكرامة الكبرى المتقدمة ولا يغتر بها إن حصلت له في بعض الحالات، لأن الخارق قد يحصل استدراجاً للفسّاق ومعونة للعامي بالإرفاق وكثيراً ما (دخلت)[6] به الشياطين للمريدين، فالحذر الحذر وخل عنك جميع الخرافات وتمسّك بالظاهر فإنه عنوان الباطن وبطريقه يصل الواحد ولا تترك الباب وتتسود بالطاقات والزم القصد في العبادات تبلغ الغايات ولا حول ولا قوة إِلاَّ بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين. انتهى بحمد الله وحسن عونه.

---

(1) في الأصل العزايم.

(2) السنّا: في الأصل الشنا وغيرناه إِلى السنا لورود الاسم في الأحاديث الشريفة في نفس السياق الذي أورده فيه المؤلف.
فقد روى الترمذي وابن ماجة أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «لو كان شيء يشفي من الموت لكان السنا».
المرجع: ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمّد بن أَبي بكر، الطب النبوي، دار الفكر، بيروت، (ب. ت) ص 58.

(3) في الأصل اللتي.

(4) في الأصل هي تكتب.

(5) في الأصل يعتبون.

(6) في الأصل دخل.

3 ـ أصل الرسالة

هذه تبصرة الحيران من هول فتن الزمان لأفقر الخلق إلى ربه عبد الحق بن [illegible] الكامي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أ
أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد فيقول أحقر
الخلق إلى ربه عبد الحق قد سألني بعض الإخوان أصلح الله لي وله الشأن أن أكتب
له رسالة بديعة البيان في ما لابد من علمه لصاحب الإيمان لما تغلبت النصارى على
أكثر البلدان واختلطت أهلها والتبست الأديان فأجبته إلى ذلك وسميتها تبصرة
الحيران من هول فتن الزمان مع اعترافي بأني لست لست من فرسان هذا الميدان
خصوصا في هذا الزمن الذي لو [illegible] نشهده سمعنا لما فيه أخبار
من كتبه وأقل من أعور الغربان في محسوس ومشاهد بالعيان فضلا عن المعقول
بالجنان وعلى الله توكلي وحده التكلان وحصرت ذلك في سبع من المسائل وهي
ليطلع الذي كانوا يسائل المسألة الأولى في حكم البلد بعد دخول الكفار عليه هل هي
دار حرب أو دار إسلام تبقى كل واحدة منهما أقول قد ذكر الدسوقي في حاشيته
للدردير في باب الجهاد عند قوله إذا دخلوا بلادنا بأن ما في [illegible] خلوهم
على بلاد الإسلام بالقهر والتغلب لا يصيرها دار حرب إلى أن قال ما دامت شعائر الإسلام
قائمة فيها وجلها إهـ فانظره وعليه فأقول والله أعلم أن مثل بلادنا هذه الآن دار
إسلام لأن قواعد الإسلام قائمة لا مانع منها ولا متعرض لها فيجوز حينئذ المقام فيها
والسعي لكن لكفارة [illegible] المسألة الثانية في الهجرة الإسلامية منها وإليها كغيرها
فقد ذكر الصاوي في حاشيته للجلال عند قوله تعالى وأرض الله واسعة إنما يوفى
الصابرون أجرهم بغير حساب إهـ راجعه وفي الخازن في قوله تعالى والذين آمنوا
ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء ما يقرب منه وفي الجمل عند قوله تعالى وأرض الله
واسعة فتهاجروا فيها حيث قيد الهجرة الإسلامية ببلد لا يتمكن المسلم فيها فيه من إقامة
دينه ومثله في [illegible] والتأويل إهـ راجعهما وأما الهجرة النبوية من بلاد الكفر التي هي كانت ركنا
من أركان الإيمان أولا فقد انقضت بفتح مكة لحديث لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية
والآيات والأحاديث الكثيرة لتاركها لا تتناول الهجرة الإسلامية لحديث فاعمل من وراء البحار
فإن الله لن يترك من عملك شيئا المسألة الثالثة في حكم من لم تجب عليه الهجرة الإسلا
مية وأقام في بلده أو سافر إلى مثلها وحصلت له مخالطة مع الكفار فقد ذكر الجمل في حاشيته

للجلال

للجلال عند قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله
الآية ان ولاية الكفار قسمان قسم لا يجوز وهي مناصحتهم وارادة الخير لهم دنيا واخرى وقسم
يجوز وهي الولاية في غير ذلك لاجماع الامة على جواز مخالطتهم ومعاملتهم انتهى مع معنى
كلامه فراجعه ان شئت وقسم عثمان ابن فودية الفلاني في كتابه نجم الاخوان على ولاية
الكافر على خمسة اقسام الكفر في قسم وهي نصرهم واعانتهم على محاربة المسلمين والحرمة
في قسم وهي طاعتهم في الحرام وقد تجر للكفر كاستحلاله والثالث الحب الطبيعي كاستحسان الحسن
منهم لنكاح او قرابة او قضاء حاجة والرابعة معاملتهم ومداراتهم باللسان خوفا منهم والخامسة
نصحهم في الحكم الشرعي ان دانوا فعموا البشارة ولو مع مسلم انه وليهم الحق وهذه الثلاثة جائزة اهـ معنى
كلامه فراجعه وانت اذا تأملت هذه الاقسام الخمسة تجدها منحصرة في قسمي الجلال ولعل هذه
المودة المذكورة في قوله تعالى لتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الآية الملقية شرح ابي
البقاء من انها تحصل لهم اذا مطلقا في دينهم وانهم لا يستكبرون طبعا بخلاف اليهود في ذلك فلذا الى
كانوا اشد عداوة او ان تلك المودة هي البرية في قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين
ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ثابتا على عدم نسخها وهي القسط
كما في هذه الآية وقوله وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط وقام القاضي اسماعيل مكافئة النصراني
فقيل له في ذلك فاستشهد بهذه الآية وان امام ابن دقيق العيد راجع نجم الاخوان وبالجملة
فعلى قسمي الجواز تقول ان الآيات والاحاديث الناهية عن ولايتهم حيث لا تقية تحمل على القسم الاول
من قسمي الجلال فتكون للزجر والتشديد كما قيل في الكفر اذا استحلت راجع روح البيان عند قوله
ومن يتولهم منكم فانه منهم وابقاء عليش في فتاويه على ظاهرها الشامل لمنع القسمين لعله
يخصصه الاجماع المذكور الدال على جواز القسم الثاني منهما ولعله هو الناسخ لشرع من قبلنا
في منع مخالطة عباد العجل عجل السامري خصوصا مع نسخ حديث انا بريء من كل مسلم اقام
بين المشركين بفتح مكة كما في شرح الفخ عند قوله تعالى ولا تتخذوا منهم اولياء حتى
يهاجروا ويشهد ايضا لجواز المخالطة والمعاملة المذكورتين وبينهما حديث رهن درعه
صلى الله عليه وسلم ومخالطة الصحابة رضي الله عنهم في الاخبار والاسواق لاهل الذمة
مطلقا وللحربيين في ايام صلح الحديبية وقبله في مكة والمدينة والشام والحبشة قبل عزة
الاسلام مطلقا وبعدها في غير جزيرة العرب واما ان كانت المخالطة والموالاة والمعاملة والمودة

التقية فيرخص فيها في القسم الاول لكنها باللسان فقط ومحلها بلد لاعزة للاسلام فيه لحديث المنع
من اقامة قواعده ولا تتصور حينئذ الامن المستضعفين عن الهجرة الحبوبية حقيقة ويلحق
بهم من وجبت عليه الهجرة الاسلامية من بلد وتعذرت عليه حقيقة بحيث لا يجد لها
سبيلا ولا حيلة المسالة الرابعة في حكم مصالحتهم بالمال ودفعه لهم من امام ان كان
او من يقوم مقامه ان لم يكن فقد ذكر الدسوقي في حاشيته عند قول المختصر في الجهاد
وجاز صلح حربي لمصلحة ما حاصل معناه وجوب مصالحتهم بالمال ان خيف استيلاؤهم
لانه صلى الله عليه وسلم صالح اهل الاحزاب ببعض ثمر المدينة فراجعه وفيه
ايضا جواز دفع المال لكافر منع طريق الحجاج وفي الجلال جواز دفع الزكاة للمؤلفة
قلوبهم من خوف شرهم او طمع في دخوله او ثانيهم الداخل منهم اليان قال ==
والاعلان سا قطان اليوم لعزة الاسلام فانه مظنة وعلته انهما لا يسقطان عند عدم
عزة الاسلام كما في هذا الزمن كما في قتامله وعلى ذلك فاقول والله اعلم تجوز او يجب
دفع المال لهم لاتقاء شرهم ودرء المفسدة وارتكاب الاخف الضررين واثمهم شوكة عليهم
المسالة [illegible] في حكم قتالهم والحالة هذه من عدو الاسلام عن بيانها الخبر
الصادق المصدوق والمشاهدة اكبر دليل وحديث اكسر سهمك واضرب بسيفك الحجر
وان ادخل عليك فكن خير ابني ادم او كما قال او في قوله لئن بسطت الي يدك
لتقتلني ما انا بباسط الخ وفي روض الرياحين ما معناه ان الايات المنسوخة بالسيف
محكمة الان نعم ذو في الكوكب الساطع النسخ رفع او بيان الخ وفي الهمزية وتحكم من الزمان
ابنا الخ فعلى هذا لا يجب علينا قتالهم مع مشاهدة ضعف المسلمين وشتات كلمتهم
وقلة مؤونتهم وعدم مالهم فيجوز الفرار ليس فرمنهم لذلك واما القتال على سبيل الجواز
فيجوز لمن قدر [illegible] وغلب رجاء ما عمده حيث كما على الامير وجاز اقدام
قليل على كثير لاعلاء كلمة الله لا لاظهار شجاعة وان ظن التاثير فيهم وقال الدسوقي
في فتاويه لا دواء للموت الا الموت في سبيل الله لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء الخ وفي منح الجليل يكفي الصوام في الجهاد نية الكفار لكونهم
كفارا والجهاد الكامل الذي هو لاعلاء كلمة الله الحاصل لبعض الناس لا لجميع لعسره
وندوره ترك الجهاد لمسالة ما لا يدرك كله لا يترك كله وحديث من قاتل لتكون كلمة الله
هي

هي العليا المراد به الكامل والافضل يحمل غير الكامل انتهى شرح عبد السلام للجوهرة

وفي كبير الحفني ان الشهداء على ثلاثة اقسام شهيد الدنيا والاخرة وهو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو لا يغسل ولا يصلى عليه وشهيد دنيا فقط من قاتل الكفار للدنيا فقط وهو ايضا لا يغسل ولا يصلى عليه والله اعلم بحقيقته وشهيد الاخرة فقط وهو ما سوى ذلك كالغريق والمبطون والكامل مراتب بحسب الطابع والعاصي وكلا وعد الله الحسنى لقوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الاية ونحوها من الايات واذا نظرت الى هذا الكلام وهذه الايات العظام وعلمت بان هذا الزمن بالخبر المتواتر الوارد بالمهدي وبعده الدجال قطعا وعلمت ايضا انا عند الخبر ادعانا محمد احمد المهدية بين الحاضر والبادي وقوله في كتابته المنشورة لاهل البلدان انه المهدي المنتظر وقال لا يضر تخلف بعض اوصاف الاحاديث الواردة في المهدية عن بعض اوصافه او مكانه لان الحضرة الالهية والنبوية كانت على ما كان عليه وحكم الشيخ جارية الى الان والمتخلف من الاحاديث المذكورة اما لنسخ او لفقد شرط الوجود مانع او للتقديم وتاخير ولو وقوع في لحظة او في الجملة او مؤولة او على طريقة المجاز او الكناية او التعريض او الرمز ولا يعرفها الا الخواص اه او كما قال وقد علمت انه اشتهر قبل تلك الدعوة بالعدالة وفي الغيبة العراقي وصيرورة استفاضة السهرة من التركية كما في جمع الجوامع وشهد الجم الغفير بعدالته وانه المهدي وقاتل معه الجيش وكل ما اثبته العدلان لا ينتفي ولو نفي الفان وفيه ايضا فمن تحققت له فضيلة فاصحبه ثم ان بدت رذيلة فلا توافقه لفعلها ولا توحشه منها فالاله قد علا اذ ليس من شرط الولي عصمته بل شرطه ان لا تدوم زلته وفي الجوهرة واثبتن للاولياء الكرامة ومن نفاها فانبذن كلامه فلا سبيل الى الانكار عليه في امر حال دعاه مع الاقرار بعدالته فقبوله اولى كما قيل والقبل زيادات الثقات منهم الخ لاحتمال ان المهدي اسم جنس يصدق على الواحد فاكثر والكثير لما ادعاها من قبله وذكر ابن خلدون منهم جماعة راجعه ان شئت ولكن ليس هو ركنا في الدين حتى يكفر من انكره بل هو كبقية الخلفاء يحرم الخروج عليه لغير المتاول واعتقاد كفر منكره من الغلو في الدين لان المتواتر الذي كان هو من الدين ضرورة يكفر جاحده يكفر جاحده هو نفس حديث المهدية الوارد عن خير البرية لا تعيين نفس المهدي وعدم صلاة الصحابة خلف المنكر وصلاة المنكر خلفهم تجري على مسالة والمخالف في الفروع لانه

الفقهية ٢١ ... الصلاة ١١١ ... ٢١

مجتهد مستقل فما كان شرطا في صحة الصلاة فالتعويل فيه على مذهب الامام وما كان شرطا في الاقتداء فالعبرة بمذهب المأموم او تجري على مسالة واعاد بوقت في كمر وزبل وثوري ولا

ولا سبيل الى تكفير بعضهم بعضا مع اقرار الجميع بقواعد الاسلام ولا سبيل الى قتال بعض =
المسلمين بذلك الوجه مع قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكوة فخلوا
سبيلهم وفي اية اخرى فاخوانكم في الدين وحديث امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوة فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها
وحسابهم على الله اللهم الا ان يكون قتالهم لحرابة او بغي او صيالة فيجوز على وجهه من
غير تكفير مسلم ولا سبيه او يظهر وجه من وجوه الردة المنصوصة في كتب الفقه فيجري
عليها ذلك الحكم اذا علمت انه لا سبيل للانكار على المهدي المذكور فتوقفت او صدقت فعلى
فرض تصديقه فانظر بعين الحاذق الفطن ولا تكن من المغفلين في الحكومات التي ظهرت معه
وبعده من النصارى وملأت الدنيا وعمت بها البلوى وانتشرت منها المحن والفتن هل هي فتنة
الدجال التي استعاذ منها رسول الله صلى الله عليه وسلم او مقدماتها لان لكل شيء مقدمة وتوطئة
وتوطئة لقوله تعالى اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها والثلاثون دجالا الواردة بهم الحديث
هل هم رؤساء تلك الدول لتسمية تلك الحكومات واهلها ورؤسائها على خوارق العادات
ولاشتمالها على كثير من علامات الدجال الواردات منها حمل النار وهي البارود ومنها الجنة متسعا
الزخارف التي ليست بمقطوعة ولا ممنوعة من انواعي والمعاش المستلذ لمن خدمهم لان هذه
اوصاف الجنة والوصف لا يتحقق بدون موصوفه ومنها غلاء الاسعار و قحط الامطار ومنها
عدم القدرة والخلوص والفرار منهم فيما يدبرونها في جل الاقطار وكل من خالفهم احرقوه بتلك
النار ولكن لما كان الحديث امرا بالوقوع فيها سميت باردا كناية عن معنى يعلمه له العلم
كما في التلخيص في باب المسند اليه لانها في الحديث باردة جريا الحق على لسان العبد بغير
اختياره كما ان الماهية يجوز ان تكون من قوله تعالى وما ادراك ما هيه لان الجنة منهم في
الحديث نار حامية كذلك لما قال اهل الاشارة النار دار خردينار نطقت به والهم بما خرداك
الدرهم الجار كين والفاظ الشارع قد ترد على طريق المجاز والكناية والرمز والاشارة
وتقع بما يصدق عليها ولو في جزء و لحظة فينبغي فيها امعان النظر مع مراعاة قرائن الامور
الاحوال لان لكل مقام مقال ولكل مجال رجال ومنها البابور الذي يقرب من حمار الدجال في

الصوت

في الصوت والمشي والحمل للنار والجنة وامنا فته للدجال فاهي تصيره مجازا في الحديث
اذ مثل ذلك في كشف الغمة للشعراني ان ليال الدجال في ليست حقيقة بل لعدم رؤية
الشمس طالعة ومغربة سنة وشهرا وجمعة من كثرة الغيوم الخ وقد تكون تلك الغيوم
من المشقة والعرب تعبر بطول الليالي عن المشقة مجازا وقد يراد بالعدد الكثرة لا مفهومه
لا مفهومه ومثل ذلك في حديث من اراد ان يوسع الله رزقه وينسأ له في اجله فليصل رحمه
والمراد بذلك الانسا والمباركة له في العمل لا طول العمر بزيادة فيه كما في ليلة القدر
خير من الف شهر بذلك وبالمشاهدة ان الله تبارك وتعالى اعطاهم في الدنيا من كل شيء =
سببا وقال غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وهم كما في الدسوقي
عند قول المصنف وجاز قتال روم منهم الفرانسيس والانجليز وغيرهم ولعل في هذه الايات
والاحاديث اشارة الى ملكهم هذا والله اعلم لمشاهدة ما هم عليه من الغلبة بالعرايت
القاطع حتى قال تعالى يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون فان
اتبع احدهم بسببه يوصل خبر السنة بسلكه في ليلة ويصل بابوره مسافة الشهر في
ليلة ما ملا يحبسه ونار ولا يمنعه بحر والبحر ومعهم غير ذلك منه والان الصنايع المهمة
التي تعمل خدمة السنة في ليلة وخدمة الشهر في ليلة وخدمة الجمعة في ليلة واما الدجال
الاعور فيحتمل ان الدجال اسم جنس للثلاثين المذكورين الخ ويكون العور مجازا عن الطمع
بالعين الطافية وكونه مكتوبا بين عينيه كافر يحتمل انه خطوطا سماه رئيسهم المرقومة
المرقومة في تيجانهم وايديهم ككفار وغيره يدري من يراهم سمة ذلك بين عينيهم
عينيهم مجازا ويحتمل ان ذلك كل ذلك حقيقة وهو ابن صياد لحلف عمر بذلك بين يدي
النبي صلى الله عليه وسلم وكونه لم ينكر عليه وقد مر وانقضى بتحقق موت ابن صياد
ولا يضر وقوعه قبل ٤ بجمع المهدي في الكون لما مر من بقاء النسخ الى الآن في الحضرة
الالهية والنبوية ويحتمل انه حقيقة ايضا ولا يدركه الا الخواص اولا يتحقق قبل
الرجل الذي يخرج له من المدينة الابينة من الاحياء والاماتة والله تبارك وتعالى وحده
اعلم المسالة السادسة في حكم التشكي عليهم قال تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم
امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا
ان يكفروا به وهو كعب بن الاشرف وان كان سبب الاية في يهودي ومنافق فلم علم

النبي صلى الله عليه وسلم وابى المنافق إلا المحاكمة في كعب المذكور حتى قتله عمر فالعبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وترك تفصيل الشارع يعم الكلام لجميع الاحوال كما قال الكوكبي، وإن ترك
الاستفصال يجعل كالعموم في المقال فيمنع عموم هذه الآية ارادة المحاكمة عليهم ظالما و
مظلوما ومثلها قوله تعالى لا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا ولا اشكال في الكل ناصر لحديث انصر اخاك ظالما
ظالما او مظلوما وقوله تعالى افحكم الجاهلية يبغون والاستفهام للنهي وفي خليل وحرم استعانة
بمشرك الا لخدمة وفيه ايضا في باب الوكالة في شرح الدردير وجعله كافرا وكيلا عن المسلم لقوله
تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا وفي المدخل لابن الحاج لا يجوز اتخاذه طبيبا وفي
باب القضاء اهل القضاء عدل وفي شرحه للدردير ولا تصح تولية كافر وفي فتاوى عليش تولية الكافر
للقضاة والامناء وغيرهم لحجز الناس بعضهم عن بعض فقد ادعى بعض اهل المذهب انه واجب عقلا
وان كان باطلا تولية الكافر لهذا القاضي اما بطلب الرعية له او اقامته لهم للضرورة لذلك فلا
يظن حكمهم وينفذ كما لو ولاه سلطان مسلم اهـ وعلى ذلك اقول والله اعلم لا يجوز التشكي
عندهم لمظلوم ولا الاستعانة بهم في شيء مما ذكر والصبر والقبض على الجمر احسن كما قيل
وهذا زمان الصبر من لك بالتي كقبض على جمر فتنجو من البلاء وان ساقه الله لك وانقذك
من ضيق او مظلمة من غير رفع ولا تشكي فلا باس عليك لحديث ان الله تعالى ليؤيد هذا
الدين بالرجل الفاجر كما قيض الله تعالى لنقض الصحيفة خمسة من المشركين او يسر الله
لك منه مالا بوجه جائز فلك اخذه لانه مال حربي قدر عليه ولله وحده لا لهم الحمد والشكر
المسالة السابعة اذا دعوكم الا من قال في تفسير ضياء التاويل لعبد الله بن فودي عند
قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون ان طاعتهم في الاعتقاد والاستحلال كفر وفي غير
ذلك حرام فراجعه وهذا التفصيل خلافا لاخيه عثمان في نجم الاخوان ان الطاعة في مطلق
الحكم كفر الا ولاية السولاية على ظاهرها وان كان تقييدها بالاستحلال او في الاعتقاد
كما هنا هو الانسب لموافقته لقاعدة ولا نكفر موحدا بالوزر وعليه فاقول ان الاناس
الذين يسوقونهم تحت بعض المسلمين او غيرهم فمن كان منهم مقهورا بالربط بالسلاسل
والحمل عليه او مسوقا بالخوف لمعاينة علامات القتل وغلبة ظنها وقلبه مطمئن بالايمان
فانه غير اثم ولو قتل معهم لقوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير
رقبة مومنة اي على قاتلهم خطا من المسلمين المقاتلين للكفار الذين كان معهم ذلك
المقهور

المقهور واما من كان مكرها بغير القتل بل بالضرب والصفع فان كان قهر على فعل مكفر
فليس برخصة والتربص بهم فهو كافر بظاهر الحال كقول الخليل والمستضعف هنا كالأسير محمول
على المطروح لان الاكراه على الكفر سبه صلى الله عليه وسلم لا يكون الا بالقتل والصبر
[illegible] وان كان الاكراه على فعل او قول حرام غير مكفر لم يعتقد معهم استحلاله فهو فاسق
وآثم وهذا كله ان لم تظهر قرينة المكث حقيقة على الميل عليهم او على عدمه والا
فيحمل عليها لان التكفير وان كان يحصل بالادنى واليسير فان خطره كبير فلذلك قالوا
الخطأ في الف كافر بجعلهم مسلمين خير من الخطأ في مسلم واحد بجعله من الكفر الا بغير
دليل قاطع ويشهد لاسلام من كان معهم ظاهرا او نيته معهم باطنا يغزو جيش الكعبة
حتى اذا كانوا بالبيداء يخسف فيبعثون على نياتهم او كما قال فراجع شراحه واما الانامل
الاشخاص الذين يخدمونهم بالاجرة في غير الحرام فتحرم لهم خدمتهم الا ان يلتبسوا
للمصلحة العامة كخياط وحداد في عمله او تلجئهم لها الضرورة الشرعية حيث لم تكن تقية ومن
تشكل معهم ولم تظهر لنا حالة فان كان يعمل الايمان تارة وعمل الكفر فانه منافق مذبذب
بين ذلك كما قال [illegible] الاخوان متخلط بين عمل [illegible] وعمل الاسلام فهو كافر
والعلتين انما اعني المشركين او كما قال والحاصل اذا فهمت ما مر من التعبير وعلمت ان
التعبير خبير وان الناقد بصير فانظر قبل كل شيء فان وجدت للاسلام اعتزالا او المقام
جوازا او للهجرة مجازا فتوكل على الله واسلك ما يسره الله لك وان لم تجد من ذلك شيئا او قذف
لك العذر والعذار فلك طريقان طريقة القصد وهو مذهب خبيب فقد نزل على [illegible] وصبر
على غدرهم واسرهم وذلهم وبيعهم وقتلهم حتى قال بعد سنة الركعتين للقتل
ولست ابالي حين اقتل مسلما على اي شق كان لله مصرعي * وذلك في ذات الاله وان يشأ
يبارك على اوصال شلو ممزع وطريق الورع وهو مذهب عاصم حيث ابى ان ينزل على
ذمتهم وصبر على قتلهم ومثله مذهب ابي بكر حين رد جوار ابن الدغنة ورضي بجوار الله
واعتزلهم حتى فرج الله له بالهجرة وعزة الاسلام هذا ولا بد من التفكر للواحد في حديث
حذيفة الطويل وهذه كما في ابي جمرة عن حذيفة رضي الله عنه قال كان الناس يسألون
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت اسأله عن الشر مخافة ان يدركني فقلت
يا رسول الله انا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر

دخن

قال نعم قلت وهل بعد ذلك الشر من خير قال نعم وفيه دخن قلت وما دخنه قال قوم يهدون
بغير هدي تعرف منهم وتنكر قلت وهل بعد ذلك الخير من شر قال نعم دعاة الى ابواب
جهنم من اجابهم قذفوه فيها قلت صفهم لنا قال هم من جلدتنا و يتكلمون بالسنتنا
قلت فما تامرني ان ادركني ذلك قال تلزم جماعة المسلمين وامامهم قلت فان لم يكن
لهم جماعة ولا امام قال فاعتزل تلك الفرق كلها ولو ان تعض الى اصل شجرة حتى
يدركك الموت وانت على ذلك او كما قال وهذا الحديث يشهد لجميع ما مر من ان جهنم
بمعنى حقيقتها انما هو سببها والحذف باب حقيقتها انما هو فعل الشهوات التي
تشتهيها الانفس ولعلها لا تكون الا جنة جنات المتقدمة والدعاة لا يكونوا الا [illegible]
الثلاثين لقاعدتهم كما في العراقية وغيرها فسرته بالوارد كالدفع بالادخان لابن صايد
ولعله النار والدخان الذي هو الهلاك ودخله الا التقا وفيكون ايضا من علامات الدجال
وانه اذا لم يكن للمؤمنين امام ولا جماعة فلا يتعين الجهاد بل يتعين الاعتزال والفرار
وقال في البخاري باب العزلة من الفتن من الايمان وفيه حديث خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف
الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن وهذه غاية الميسور مع الاعتراف بالقصور والله
اعلم بحقائق الامور ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم [illegible] الذي يحسنها
الحول ينبغي للعاقل في هذا الزمان ان يشتغل قبل كل شيء بتعلم فرائضه وسننه ويعتزل تلك
الفرق كلها ويعمل بعلمه ما استطاع ويجتنب التصميم والجمود على العوائد البدعية لقولهم عمل
قليل في سنة خير من كثير في بدعة وسبحان من لا ينقص ثوابه بقلة ولا بكثرة والعلم والعمل
والعمل به هو راس التقوى والغاية القصوى في الوصول الى الحضرة العليا لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو ايضا كرامة الاولياء الكبرى كما وصفهم الله تبارك وتعالى
بقوله الذين امنوا وكانوا يتقون وهاهنا هو الذي يقولون له الكبريت الاحمر وهو
ايضا علم الكتاب الذي هو الاسم الاعظم لا خصوص الحي القيوم او ذو الجلال والاكرام
فانه دعاء والصف بذلك الاسمين كان الفاقيا والا فكل اسم لله فهو اعظم عند من عنده
علم الكتاب وفهم ذلك العلم الذي هو فهم خطاب الله وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وتطبيقه على افعال
عباده واستنباط احكامهم منه هو علم السر لان علم السر علم كاخر لقول علي لما سال عن
ذلك فقال الا فهم اعطيه رجل اشارة الى ذلك واسرار النبي صلى الله عليه وسلم لحذيفة
وابي هريرة

والجبرية والقدرية وغيرهم في مسائل جزئية من احوال المنافقين ووقايع الفتن
الجارية بين الصحابة وغيرهم لا نها دينية واخصهم به كما زعمه الاعمون ومن اثبت
شيئا فعليه البيان بالنقل الصحيح او اقامة البرهان فلذلك قال في الاضاءة فليشتغل
بعد البلوغ بالاهم ثم الاهم فانهما اثنان فالاهم الاول هو علم العقايد الشرعية
السنية والاهم الثاني هو علم الفرايض والسنن الشرعية وهو العمل به فالحاصل
انهم وهو علم الكتب على الوجه المذكور وهو ايضا ملة ابراهيم الذي امر الله نبينا
باتباعه والميل عن غيره في ابتدائه من بقية اديان الامم الماضية المنسوخة
بشرعه حيث قال له واوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا اي مايلا عن تلك
الاديان كلها فوجود رسمها وبقية اسمها وحصول خيالات نفعها لمن تعاطاها وعمل بها
لا يجوز العمل بها ولا التدين والاتسام بها لقوله تعالى تنبيها للنهي عنها بنبذ الذين اوتوا
الكتب كتب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك
سليمن وما كفر سليمن ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس وما انزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون
منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله
ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتريه ماله في الاخرة من
خلاق وسببه تلاوة الشياطين لذلك كما حكي ان رجلا كان يعرف السحر في زمن
سليمن فجاء به سليمن عليه السلام فقتله اكثر من سنة ثم هديه للاسلام وقال ما فعلت
ذلك الا لتعلم مزية هذا العلم فجمع سليمن منه كتبا عديدة ودفنها تحت كرسيه ونهى
الناس عن تعلمه فلما مات اخرجت الشياطين تلك الكتب وقالت للناس ما جمع سليمن
هذه الدنيا وغلبكم عليها الا بعلم هذه الكتب فجمعها بعض الملوك بعده وجعلها
في بناء محكم لا يفتحه للمتعلمين الا مرة في السنة فيتعلمون منه ثلاثة ايام ثم يغلقه
الى السنة القابلة فقام ابن سينا والذي قيل من شدة ذكايه حفظ القران في يومين
وصحب معه واحد مثله في الذكاء وقد دخلا كبد الغزال المشوي بزيت الفستق لما قيل انه يغني
عن الطعام والشراب فدخلا في جملة الناس يوم فتح ذلك البناء واختفيا فيه يوم خروجهم
فحفظا جميع ما في الخزانة وما شعر بهم الناس الا يوم الفتح القابل فلما ارادوا القبض

عليهما ولا شيئا مما تعلما فتعلما منهم نفر من ذلك البلد فوقع ابن سينا بمصر ووقع صاحبه بالمشرق فنشرا
تلك الكتب من حفظهما وعلما اهل البلاد سنا بعد هاروت وماروت وهو الذي يقال له الآن علم السيميا و
وهو علم خواص الحيوانات والنباتات والمعادن وتركيبها مع اعتبار العناصر والطبايع فيعمل منها نوع سحر
من التوهيم وكل تخييل المنصوص في الاية وتحببهم وتبغيضهم وغير ذلك من انواع المنافع والمضار ومنه النفث
في العقد في العقد كما في اية الفلق وفعله لبيد ابن الاعصم بالنبي صلى الله عليه وسلم ومنه سحر
فرعون في حبالهم وعصيهم ومنه خواص الاوقات التي تعملها وحدها ومع تلك الاجزاء اهل
الرياضات ويعملونها طلاسم يستجلبون بها الكنوز وخزائنهم من الخطا فات من الجن والانس
والسارقين والسارقات ومنها ما يوجد ايضا في كتب الحكماء والاطباء مما لا ينضبط له لفظ ولا يعرف
له معنى ولا يعرف اله اصل معتبر نقلا وعقلا مثل خاتم سليمن فقد كرهه مالك ومثل الهيا كل وام
الصبيان والنارنج الحمراء والانطرون والسبا سب وغير ذلك من كل ما يوجد من اسماء الجان
والافلاك وما يسمون الاسماء الروحانية والسريانية والعبرانية ومكتوما باقلام لا يعرف فهات
مستعملها غالبا لا مكانات من الاسماء واسماء الجان فقال تعالى رجال من الانس يعوذون
برجال من الجن فزادوهم رهقا وذلك في الجاهلية ونسخها الله بالمعوذتين وان كانت من الاسماء
السريانية والعبرانية او ماخوذة من حساب الاسماء الالهية فذلك دين اهل الكتابين ونسخه
الله بقوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي الصاوي ان من
الالحاد دعاؤه باسماء غير واردة وان قيل ان تلك واردة من التوراة او الانجيل او الزبور او من
بعض بقية الكتب السماوية فنقول لا يجوز التعبد لاحد الا بالالفاظ القرانية والاحاديث النبوية
العربية ولما لم تعلم الصلاة بتلك الاسماء ونفسرها ولي لان الرطانة خبث او خديعة ولان
ولا يجوز الدعاء بها القادر بل ولا التحدث بها حتى قيل انه في المساجد عبث وكثيرا الملوءة منها
مثل الجلجوت وغيره انما الغت لغير القادر عليها كما شاهدنا في مشاهد الدعاء مثل
الملتزم ان كل الناس يدعون بلغاتهم نثرا وشعرا ومنها ايضا الاستخارة بفتح الكتب والحروف
والمسبحات والرمل والحساب بالجمل والبروج فان ذلك كله من الكهانة والاستقسام
بالازلام وتصديقه كفر لحديث من صدق كاهنا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد ويكره من
غير اعتقاد تصديقه كما في الصاوي عند قوله تعالى يخلق ما يشاء ويختار لان الكهانة
والازلام دين الجاهلية والنجوم دين قوم ابراهيم والخط دين قوم ادريس والحساب

دين

دين قوم داود وكل ذلك مسبوق بالاستخارة النبوية ومنه ايضا استحضار الجان والاخبار بالمغيبات كما في فتاوي عليش وهو المسمى بعلم المندل وفي نظم الزرقاني وما صح اصلا في الشريعة مندل هنا ولا يشتغل العاقل بتلك الاشياء ولا العزايم ومن مجابات الحديد وتكثير الرزق وغيرها الا ان يتطبب بطبيب مثل السنا والعسل والحجامة والاستعاذة والتحصن بالوارد من جميع ذلك ولا يعلق نفسه بالشعاوذ التي هي كثيرة من الهوس وتطير المكتوب في السماء ولا اجزاء الكيمياء ولا الكنوز فان جميع ذلك من علامات حب الدنيا وقد قيل راس الخطايا هو حب العاجلة ولا يعتمد في دينه علي الكشوفات والاحلام لان الله ضمن لنا العصمة في الوحي الوارد لا المنام ولا الكشف والالهام لان غاية الرؤيا الحسنة الصادقة بشرى من الله تسر ولا تغر ولا يشوف نفسه للكرامات الخارقة للعادة من غير الكرامة الكبرى المتقدمة ولا يفتتن بها ان حصلت له في بعض الحالات لان الخارق قد يحصل استدراجا للفساق ومعونة للعامي بالارفاق وكثيرا ما دخل به الشياطين المدسرين فالحذر الحذر وخل عنك جميع الخرافات وتمسك بالظاهر فانه عنوان الباطن وبطريقه يصل الواصل ولا تترك الباب وتتسور بالطاقات والزم التعبد في العبارات تبلغ الغايات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم العظيم والحمد لله رب العلمين انتهى بحمد الله وحسن عونه علي يد عبد ربه محمد الصالح

١٣٦٢ هجـ

يقيد الحق انوار سنيه … وللرحمان الطاف خفيه

تفضل بالمعارف للبريه … وتبصرة بما حاز المزيه

فنادته البلاغة والمعاني … هلم بنا كفيناك الرزيه

وما عاداه صرف والبديع … له تجنيس الفاظ بهيه

المحتويـــات

الباب الأول

الحياة الاجتماعية حول حوض شاد وأثر الحضارة الإسلامية فيها

الباب الثاني

تحليل الدور السياسي والاجتماعي للشيخ عبد الحق الترجمي في وداي